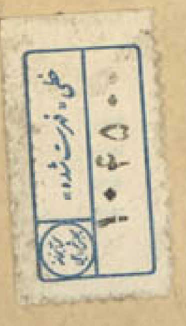
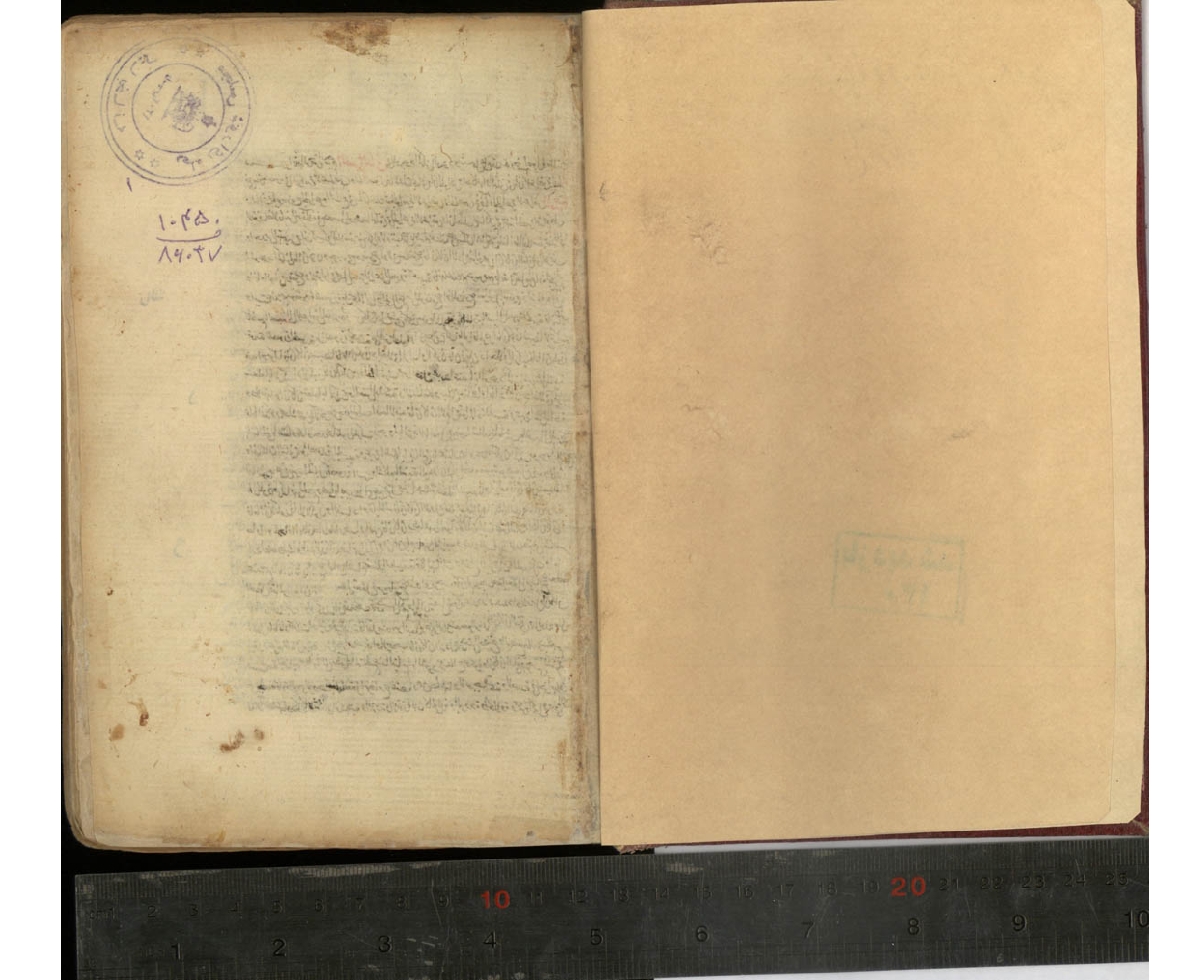
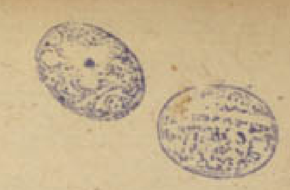

خطی «فهرست شده»
۱۰۴۵۰۰




بازدید شد
۱۳



بسم الله الرحمن الرحيم **القسم الثاني** في الموجود الممكن الوجود ويشتمل على مقدمة وخمسة اصول اما المقدمة
ففي بيان حصره في الجواهر والاعراض واما الاصول فالاول منها في بيان الجواهر واحكامها والثاني في بيان الاعراض واحكامها
والثالث في اوصاف الجواهر والرابع في بيان ما يعم الجواهر والاعراض والخامس في فناء الجواهر والاعراض **المقدمة**
لا نزاع لاحد من العقلاء في حصر الموجود الممكن في الجواهر والاعراض وان اختلف اصطلاح الكل في جهة الحصر واقسام كل
واحد من القسمين والمذكور مسلك الفلاسفة في كل واحد وننبه على ما فيه ثم نعطف على مسلك اهل الحق منا اما الفلاسفة فقد قالوا
الموجود الممكن اما ان يكون وجوده لا في موضوع او في موضوع فان كان الاول فهو الجوهر وان كان الثاني فهو العرض
وانما قالوا في موضوع ولم يقولوا في محل احترازا عن الصورة الجسمية فانها عندهم جوهر مع كونها في محل هو المادة الجسمية
وليست عندهم موضوعا للصورة بل محلا لها والمحل اعم من الموضوع اذ الموضوع هو المحل المتقوم بذاته المقوم لما حل فيه
كالجسم بالنسبة الى الاعراض الحالة فيه وليس كل محل لشيء يكون متقوما بذاته بل متقوما بما حل فيه كالمادة بالنسبة الى الصورة الجسمية فانها غير
متقومة الا بالصورة الجسمية بل الصورة الجسمية هي المقومة لمحلها واذا عرف ذلك قالوا فالجوهر اما ان يكون بسيطا لا تركيب
فيه او مركبا فان كان بسيطا فاما ان يكون داخلا في المركب او لا يكون فان لم يكن داخلا في المركب فاما ان يكون
متعلقا بالمركب او لا يكون فان لم يكن متعلقا بالمركب فهو العقل وعبروا عنه بانه الموجود الممكن المجرد عن المادة
وعلائقها وان كان متعلقا بالمركب فهو النفس الملكية والانسانية وسياتي بيانها واما اذا كان داخلا في المركب
فاما ان يكون محلا لجزء اخر من ذلك المركب او حالا فيه فان كان الاول فهو المادة الجسمية وعبروا عن المادة
بانها التي باعتبارها وحدها يكون المركب موجودا بالقوة لا بالفعل وضربوا المثال كالخشب بالنسبة الى السرير
وان كان الثاني فهو الصورة الجسمية وعبروا عنها بانها التي باعتبارها وحدها يكون المركب موجودا بالفعل
لا بالقوة وضربوا المثال بالصورة السريرية والشكلية بالنسبة الى السرير لكن الشكل صورة عرضية فاما
ان يكون مركبا فهو الجسم وهو اما بسيط اي غير مركب من اجسام مختلفة الطبيعة او مركب فان كان بسيطا
فاما ان يكون قابلا للكون والفساد او غير قابل له فان كان الاول فالافلاك وان كان الثاني فاما ان يكون
حارا او باردا فان كان حارا فاما رطب او يابس فان كان رطبا فهو الهواء وان كان يابسا فهو النار واما ان كان
باردا فاما رطب واما يابس فان كان رطبا فهو الماء وان كان يابسا فهو التراب وهذه البسائط الاربعة هي العناصر
عندهم واما ان كان الجسم مركبا من اجسام مختلفة الطبيعة فكالنباتات وانواع الحيوانات والمعدنيات واما
العرض فقالوا اما ان لا يوجب تعقله تعقل امر خارج عنه او يوجب فان لم يوجب تعقله تعقل امر خارج عنه فاما
ان يقبل لذاته القسمة او لا يقبلها فان قبلها فهو جنس الكم واجزاؤه اما ان يتصل بعضها ببعض عند حد واحد او لا تتصل فان كان
الاول فاما قار الذات او غير قار الذات فالقار منه هو الجسم التعليمي وغير القار منه هو الزمان وان كان الثاني فهو العدد وان
لم يقبل لذاته القسمة فاما ان يوجب نسبة لاجزائه او لا يوجب فان كان الاول فهو جنس الوضع والوضع هيئة للجسم
بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض كحالة الجسم عند القيام او القعود او الانبطاح ونحوه وان كان الثاني فهو جنس الكيف
وهي هيئة قارة في الجسم لا يوجب تعقلها تعقل امر خارج عنها وعن حاملها ولا توجب قسمة ولا نسبة في اجزاء حاملها
او اجزاء حاملها وذلك كالاشكال والتربيع والزوجية والانفعالات كالالوان والبرودة والحلاوة وحمرة الخجل وصفرة الوجل



والقوة واللاقوة كالمصارعة وهي القوة التي بها يصارع الغير ويحرك كالممراضية وهي القوة التي بها يقاوم الجسم
المرض بسرعة والمصحاحية وهي القوة التي بها لا ينفعل البدن عن المرض بسهولة والكمالات الغير المحسوسة كالعلم
والظن والصحة والصفات المناسبة التي عنها يصدر الفضائل والرذائل ونحوها وان اوجب تعقله تعقل
امر خارج فذلك الخارج اما ان ينعكس عليه في التعقل والوجود او لا ينعكس عليه فان انعكس فهو جنس
المضاف كالابوة والبنوة وان لم ينعكس عليه فهو اما جوهر او عرض لا جائز ان يكون جوهرا اذ الجوهر ليس مضافا مع
والمنسوب من حيث هو جوهر او ما هو منه مضافا فليس الا العارض فيه كذات الاب وان كان عرضا
فهو اما من قبيل المنسوبات والا لتسلسل وان كان من قبيل المنسوبات فليس غير الكم والكيف والوضع
[illegible] فان كان قارا فاما ان يحصل الانتقال
فهو جنس الاين وهو عبارة عن حالة تحصل للجسم بسبب نسبته الى مكانه وان كان غير قار فهو جنس متى وهو عبارة عن
حالة تحصل للجسم بسبب نسبته الى زمانه واما اذا اضيف الى الكيف فاما ان يضاف اليه على انه منه او فيه
فان كان الاول فهو جنس ان يفعل كالتسويد والتبييض وان كان الثاني فهو جنس ان ينفعل كالتسود و
التبيض فهذه هي جملة الاجناس العالية للموجودات الممكنة وهي عشرة الجوهر والكم والكيف والاضافة و
الاين ومتى والملك والوضع وان يفعل وان ينفعل ومن اراد معرفة هذه الاجناس وانواعها وانحصارها الى الانواع الاخيرة
فعليه بمراجعة دقائق الحقائق ورموز الكنوز وهذه القسمة وان اوما اليه افضل المتاخرين العلامة
فهي مدخولة غير وافية بالغرض اما اولا فلانه اما ان يريد بالموضوع مطلق المحل او المحل الخاص فان كان
الاول فيلزم عليه ان لا تكون الصورة الجسمية جوهرا لافتقارها الى المحل وهو المادة وقد قالوا انها جوهر
وان كان الثاني فاما ان يكون هو ما اشير اليه في الموضوع بما ذكروه او غيره فان كان غيره فلا بد من تصويره والدلالة عليه
وان كان ما اشير اليه وهو قولهم الموضوع هو المحل المتقوم بذاته فاما ان يريد بكونه متقوم الذات
انه لا يفتقر في وجوده الى محل اخر يقومه او انه مفتقر في وجوده الى ما قام به او معنى اخر فان كان الاول
فيلزم ان لا يكون العرض عندهم موضوعا للعرض لافتقار كل عرض الى محل يقومه وقد قالوا ان الحركة
موضوع للسرعة والبطء والسطح موضوع للملاسة والخشونة والحركة عرض لافتقارها والسطح ايضا
الكم عندهم ويكون عرضا وان كان الثاني فالمادة الجسمية بالنسبة الى الصورة الجسمية اما ان تكون مفتقرة الى ما
قام بها من الصورة فالصورة ايضا مفتقرة في وجودها الى المادة لكونها محلا لها وهو وجود الصورة دون
محلها وذلك دور ممتنع وان لم تكن المادة مفتقرة في وجودها الى ما قام بها من الصورة الجسمية فهو خلاف اصلهم
على ما ياتي ثم يلزم منه ان تكون المادة موضوعا للصورة ضرورة كونها متقوم الذات دون الصورة وانها
مقومة للصورة في وجودها ويلزم من ذلك ان تكون الصورة عرضا ولم يقولوا به وان كان الثالث فلا بد
من تصويره والدلالة عليه وان سلمنا صحة ما قالوه في تفسير الموضوع فتقسيم البسيط الى ما ليس بجزء المركب الى ما يكون متعلقا
به او لا يكون متعلقا به فان كان الاول فهو النفس وان كان الثاني فهو العقل اما ان يريد به مطلق التعلق
او تعلقا خاصا فان كان الاول فالعقل يجب ان يكون نفسا اذ العقول عندهم متعلقة بالمركب ادنى تعلق كالافلاك

عندهم والمعنى الفرق بين العقل والنفس على هذا وان كان الثاني فاما ان يريد بها التعلق الخاص توقف وجود البسيط
على وجود المركب او انه يتعلق بمعنى التدبير والتصرف فيه او معنى آخر فان كان الاول فسياتي ابطاله علم فيه وان
كان الثاني فيلزم منه خروج النفس عن حقيقتها بعد مفارقة الابدان فانها موجودة عندهم وليس لها ابدان وان
كان الثالث فلا بد من تصويره كيف وان ما ذكروه مبني على العقول والنفوس مبني على تصور وجودهما وسياتي ابطاله على
ترتيبهم وان سلمنا صحة ذلك فلم قلتم الداخل في المركب اما ان يكون محلا او حالا سلمنا الحصر وما المانع من ان لا يكون حالا
ولا محلا كما تقولون في الجماع المؤلفة من الجواهر فان كان بعضها ليس محلا لبعض ولا حالا فيه وان يكون محلا
بالهيئة وحالا بالنسبة وان سلمنا صحة ذلك ولكن لا نسلم صحة انقسام المركب الى ما يقبل الفساد والى ما لا يقبل
فانا سنبين انه ما من جسم الا وهو قابل للفساد وان سلمنا صحة الانقسام ولكن لا نسلم انحصار القابل للفساد فيما ذكروه
من الاقسام الاربعة وما المانع من ان لا يكون حارا ولا باردا ولا رطبا ولا يابسا كما قالوه في الافلاك وان يكون حارا
ولا يكون رطبا ولا يابسا وكذلك يكون باردا ولا يكون رطبا ولا يابسا وان سلمنا انحصار الجوهر فيما ذكروه فلم قلتم ان
المانع الا وجه يعقل [illegible] خارج عنه او غير خارج وان سلم الحصر فيه ولكن لا نسلم صحة انقسامها [illegible]
خارج عنه الى ما يحكى [illegible] الخارج في النوع الوجود والى الاستكمال وذلك لان كل شيء يوقف [illegible]
فلا بد وان يكون الى نسبة واضافة من ضرورة كونه مضافا الى ذلك الشيء ان يكون ذلك الشيء مضافا اليه ايضا
[illegible] الا ان [illegible] المضاف لا من حيث هو مضاف اليه بل من جهة كونه ذاتا ما فانه [illegible] من حيث هو مضاف
الى ما اضيف اليه وذلك كما اذا قلنا زيد في المكان او من زمن [illegible] اذا نظر الى المكان او العمر من حيث هو ذات
او حقيقة ما لا يكون مضافا الى زيد ولكن لا نسلم من كونه مضافا من جهة اخرى وان سلمنا صحة التقسيم وكون الجسم ان
العكس من حيث الاضافة يلزم عليهم ان يكون الاضافة من الاعراض الموجودة ضرورة كونها جنسا من اجناس العوارض الموجودة
ويلزم من ذلك ان يكون الرب تعالى متصفا بصفات وجودية زائدة على ذاته ضرورة كونه متصفا بالصفات الاضافية
عندهم وهو خلاف اصلهم ولا محيص لهم عن ذلك الا بمخالفة اصلهم وهو اما اعتقاد جواز اتصاف الرب تعالى
بصفات وجودية زائدة على ذاته او باعتقاد ان الاضافة ليست من جنس الموجودات الممكنة ولم يقولوا بشيء من ذلك
وان سلمنا صحة ذلك لكن قولهم ان العكس عليه هو المجوهر او عرض مسلم ولكن لا نسلم امتناع كونه جوهرا قولهم
لانه الموجود من حيث هو جوهر ليس مضاف اليه والمنسوب وما وقع منه مضافا على الاعراض كما ذكروه ويلزم
من ذلك ان لا يكون ايضا منسوبا الى الكم والكيف اذ من حيث هو كم او كيف غير مضاف الا بعارض وكذلك
امتناع كونه جوهرا ولكن لا نسلم امتناع كونه من قبيل النسب قولهم لانه يلزم منه التسلسل ما لزم ذلك
ان لو كان المنسوب اليه يجب ان يكون منسوبا الا من منسوب اليه ايضا وهو بعيد لا نسلم وان سلمنا امتناع ذلك
ولكن لا نسلم انحصار ما ليس منسوبا الى الكم والكيف والوضع وما المانع من ان يكون للكل ذلك والملك حالة تحصل
للجسم بسبب نسبته الى المكان والجهة فتكون داخلة في مقولة الاين لا من حيث النسبة كما ان الاين عبارة عن حالة تحصل للجسم بسبب
نسبته الى المكان ومتى عبارة عن حالة تحصل للجسم بسبب نسبته الى زمانه والوضع تحصل للجسم بسبب نسبته
الى اجزائه غير انه لم يخرج الى ان نسبة الى الوضع مع ادخاله في المقولة ومع ذلك فلا مانع من وجود قسم غير ما ذكر

من الاقسام بسبب النسبة الى الوضع اللهم الا ان يبين امتناع النسبة الى الوضع وليس في كلامهم ما يدل عليه
وان سلمنا انحصار المنسوب اليه في الكم والكيف فقولهم ما اضيف منه الى الكيف اما ان يضاف اليه على انه منه او فيه
غير مسلم وما المانع من ان يكون مضافا اليه لجهة اخرى يحصل بسببها جنس آخر وليس ما ذكروه من الحصر دليل
النفي والاثبات ولا هو معلوم بالضرورة وان سلمنا ذلك ولكن ما ذكروه من الحصر في اجناس الاعراض غير علم
الكل عرض فان الحركة وهي عرض داخلة في شيء من الاجناس المذكورة وكذلك الوجود الممكن عندهم وليس داخلا
تحت شيء من الاجناس المذكورة والموضوع منها الا ان يحمل على كل جنس منها والنوع الصادق عليه حمل الجنس
جنسه واذا لم يكن الحركة والوجود نوعين داخلين تحت شيء من الاجناس المذكورة وهما عرضان نوجد
الاعراض عساها ان يكون الذي يقال عليهم لا نسلم من الاخير حالة توجد للجسم بسبب نسبته الى المكان والمتى حالة
توجد للجسم بسبب نسبته الى زمانه وكذلك الوضع والملك بل الاين نسبة الشيء الى المكان ومتى نسبته الى الشيء
الى زمانه وكذلك في الوضع والملك لم يجدوا الى دفعه سبيلا وعند ذلك فيكون الاين ومتى والوضع
والملك داخلا تحت اجناس المضاف ويعود عدد الاجناس الى ستة كيف وان شرط الاجناس
عندهم ان لا يكون شيء منها يحمل على تحتها حمل التواطؤ غير الاوجه وان يكون الاختلاف فيما تحت كل جنس
من الاجناس بالذات لا بالعرض ومن طلبهم التحقيق وكل واحد من هذه الامور لم يجدوا اليه سبيلا
هذا ما عندي فيه والمتكلمون اهل الحق حصروا ما سوى الله تعالى في الوجود الممكن وقالوا اما ان يكون محلا للاعراض
والا فان كان الاول فهو الجوهر وهو اما ان لا يكون مؤلفا او يكون مؤلفا فان كان الاول فهو
الجوهر الفرد وان كان الثاني فهو الجسم وان كان الثاني فهو العرض وهو اما ان يكون مشروطا بالحياة او لا
فالاول كالعلوم والقدرة والارادات والادراكات والثاني كالالوان والطعوم والروائح و
نحو ذلك على اختلاف مذاهبهم وحصل الاجناس العرضية الداخلة تحت المشروط بالحياة وغير المشروط بها نحو
انكار الحصر لا يخلو فيه عن المقصود منها الا ما وجد منه او غيره وامكان ان يكون في الامكان وجود اعراض
اخرى غير الاعراض المعهودة الى غير النهاية فقد ذكرنا ما اختلف فيه في شرح [illegible] الا القاضي
موجب النهاية وغيرهما في [illegible] وان كان لا قائل بعدم النهاية في الاجناس ان اليه ذهب
الجبائي وابنه والذي اليه ميل المحققين من اصحابنا وهو الحق انه لا سبيل للعقل في القضاء بامكان
عدم النهاية ولا بعدم امكانه لعدم استقامة الدليل العقلي عليه نفيا واثباتا بل الواجب انما هو
الوقف والتشكك في الامكان وعدمه الى ان يقوم الدليل عليه او يرد دليل السمع ولا بد
من الاشارة الى ما خفي في التحقيق للامكان فيه وعدمه وما التنبيه على ما فيه اما القائلون بالحصر فعمدتهم
الاولى ان لو جاز وجود جنس خارج عن الاجناس المعهودة الى غيرها لوجود جنس للكائنات
لبس [illegible] متنع [illegible] الحاسة السابعة لانه لو ثبت وجود عدد على الاجناس المعهودة [illegible]
الثالث وجود عدد اولى من ان يكون [illegible] ما ذكره احدهما الاول انه لو [illegible] دليل يدل على
انتفاء الحواس الخمس الا ان الحس [illegible] منع قطعا بخلاف الاجناس العرضية الداخلة تحت الشرط

بالجبرية وبيانه شرط على ما تقدم اذ لا دليل على الحصر التام واما الجواب الثاني فيعلم ضعفه مما تقدم [illegible] آحاد كل جنس من الاجناس
الموجودة فانا نقطع بسلبه ايضا مع وجود ما ذكر من تناهي الاعداد فانا نجوز ان يكون آحاد كل جنس من الجواب [illegible]
الاجناس واما الجواب الثالث بعدم التناهي فانهم قالوا آحاد كل جنس ليست متناهية فيها بعدم النهاية وعدم الوقوف
على عدد لا يراد عليه عدد وكذا الاعداد الاجناس والحق انهما ان ادعى الوجود والحاق مختلف فيه مبني على
غيره دليل جامع فلا يقبل واذا بطل ما اخذ كل واحد من القولين علمت الانصاف ما ذكرنا من التوقف وعدم الجزم
بكل واحد من الطرفين **الاصل الاول** في الجواهر واحكامها ويشتمل على ثلاثة انواع آ في احكام الجواهر
مطلقا ب في احكام الجواهر المفردة ج في الاجسام واحكامها **النوع الاول** في احكام الجواهر
مطلقا ويشتمل على سبعة فصول آ في حقيقة الجوهر ومعناه ب في معنى الحيز والتحيز والمتحيز ج في ان
الجوهر غير مركب من الاعراض د في ان الجواهر متجانسة ه [illegible] متحيزة و في ان الجواهر لا تتداخل
ز في امتناع وجود جوهرين في مكان واحد وامتناع وجود جوهر [illegible] في [illegible]
تعري الجواهر عن الاعراض [illegible] **الفصل الاول في حقيقة الجوهر ومعناه** وقد
اختلف العبارات فيه فقالت الفلاسفة الجوهر هو الموجود لا في موضوع وعنوا بالموضوع ما اشرنا اليه
في المقدمة ويلزم عليه ان يكون الباري تعالى جوهرا اذ هو موجود لا في موضوع على ما ذكروه وهو يرد لما تقدم
في ابطال التشبيه فان قالوا الجوهر هو الذي ماهيته وجوده زائد عليها فانه [illegible] ذاته وذاته وجوده فلا يدخل
تحت الحد المذكور فنقول هذا وان اوما اليه افضل متأخريهم فهو على ان وجود الجوهر زائد على ماهيته وقد
ابطلناه وبيانه انه [illegible] المعدوم وقالت [illegible] الجوهر هو الموجود القائم بنفسه وقد ابطلناه
فيما تقدم في الرد عليهم [illegible] المعتزلة الجوهر هو المتحيز في الوجود وهو [illegible]
كون الجوهر في حال عدمه [illegible] الوجود واما عبارات اصحابنا فيه وان كان [illegible] جامع
مانع فمنها قولهم الجوهر ما يقبل العرض اي يكون محلا له فانه يبطل [illegible] الحركة فانها قائمة
بالحركة وهي عرض [illegible] العرض محل لها وليس [illegible] وكذا الملاسة والخشونة فانهما عرضان [illegible]
بسطح الجسم والسطح عرض [illegible] انها عرض [illegible] الحركة عند [illegible]
السكنات [illegible] الحركة والعدم لا يلزم [illegible] عرضا [illegible] انه عرض [illegible] محل الحركة
بالحركة والسرعة [illegible] وهذا [illegible] الجواب [illegible] واما الملاسة والخشونة
فلا نسلم انهما عرضان [illegible] وعدم [illegible] عرضان [illegible] فلا نسلم
ان السطح [illegible] عبارة عن [illegible] عرض [illegible]
قيام الملاسة والخشونة [illegible] الجسم ومن العبارات [illegible] الجوهر [illegible]
الجوهر هو [illegible] الوجود [illegible] الجوهر [illegible] الاول
ومنها قولهم [illegible] الجوهر [illegible] المتحيز [illegible] لا يوجد [illegible]
شيء [illegible] العرض [illegible] الجسم [illegible]

الفصل الثاني في معنى المتحيز والحيز والتحيز اما المتحيز فهو الموجود في الحيز واما الحيز فهو المكان او تقدير
المكان والمراد [illegible] في المكان وان لم يكن [illegible] المكان [illegible] الحيز والمكان او تقدير
المكان [illegible] عندنا هو الجوهر [illegible] الحيز [illegible] الجسم [illegible]
هو المكان [illegible] في وجوده [illegible] الى المكان [illegible]
المكان [illegible] الى مكان آخر ولزم التسلسل [illegible]
وان يكون [illegible] الجوهر [illegible] الكلام [illegible] الاول [illegible]
اصحابنا من زعم ان الحيز [illegible] المتحيز [illegible] الوجود [illegible] الثاني و
الجوهر [illegible] المتحيز الى الحيز [illegible] ولو كان الحيز هو المتحيز [illegible]
[illegible] الوجود مع الموجود [illegible] الى الوجود [illegible] واما التحيز [illegible]
الجوهر الى الحيز [illegible] واذا عرفت ذلك [illegible] اصحابنا والمعتزلة [illegible] المعتزلة [illegible] العدم
[illegible] ذات [illegible] العدم [illegible] الجوهر [illegible]
عدمه [illegible] الحدوث والوجود [illegible] اصحابنا [illegible]
وجوده الى التحيز [illegible] ذات الجوهر [illegible]
فان قيل [illegible] الجوهر [illegible] الحيز واختصاصه [illegible] اختصاصه [illegible]
كونه [illegible] بعض الاصحاب [illegible]
التحيز [illegible] عبارة عن [illegible] الجوهر [illegible]
[illegible] الاعراض [illegible] الالوان [illegible] الاكوان [illegible]
[illegible] الجوهر [illegible] صفات [illegible] الجوهر [illegible] الاكوان [illegible]
الجوهر [illegible] ذات الجوهر [illegible]
لانها [illegible] الاجناس [illegible] الباري تعالى [illegible]
الذات [illegible] الدليل [illegible] الذات [illegible]
ان هذا الجواب [illegible] التحيز [illegible]
[illegible] التحيز والحيز والتحيز [illegible] الجواب [illegible] التحيز والحيز [illegible]
آحاد التحيزات [illegible] وكونه [illegible]
على [illegible] مطلقا غير [illegible]
[illegible] الجوهر [illegible] اذا كان الجوهر [illegible]
والعرض [illegible] التحيز [illegible] الوجود [illegible] المتحيز [illegible]
[illegible] المتحيز [illegible] الكلية [illegible]
وهذا السؤال [illegible] المتكلمين [illegible]

منع به المحصلون وما نحن بصدده ما ذكره وينبغي ان يحمل على ما نقل عن الشيخ الذي ذهب اليه المعتزلة وكثير من اصحابنا ان الخلا
موجود ممكن ليس متحيزا ولا قائما بالمتحيز لصحة ان يخلق الباري تعالى فيه جوهرا متحيزا ولا يلزم مما ذكر جواز قيامه بذلك
المحل اذ لا معنى لقيامه بغير المتحيز الا وجوده بحيث المتحيز وما جاز في المتحيز يجب قيامه وكلام هذا
شانه [illegible] قائم بالمتحيز [illegible] فيما [illegible] ايضا فانه لا يمنع [illegible] ليس متحيزا ولا قائما بالمتحيز
ويمتنع [illegible] بحيث المتحيز كما يمتنع اختراع العرض [illegible] قائم بالمتحيز وان [illegible] جواز [illegible] بحيث المتحيز وكون
لا نسلم وجوب قيامه بالمتحيز وما لا يمتنع [illegible] قيامه بالمتحيز [illegible] بحيث [illegible] ما ينبغي اذ لم
يخلق بحيث المتحيز [illegible] منفصل عن العرض بحيث انه لا [illegible] لا بحيث المتحيز وربما اورد بعض الكتاب
تخبيطا وعبارات عرية عن التحصيل [illegible] فاعلم ان [illegible] [illegible] الاعراض [illegible] ذكرها
[illegible] على [illegible] في هذا الباب ان [illegible] ممكن ليس متحيزا ولا قائما بالمتحيز منها
[illegible] ليس [illegible] كما قيل [illegible] المسلك الاول وما هذا [illegible] الاثابة [illegible]
كان [illegible] [illegible] في الرد على الفلاسفة حيث وجود
حيث قالوا بوجود [illegible] عند بعض [illegible] بكون [illegible] الاجتهاد [illegible]
هذا الاشكال اذا اسقطت **الفصل الثالث** في ان الجوهر عرض [illegible] الاعراض خلافا
للنظام والنجار من المعتزلة فانهما قالا الجواهر اعراض مجتمعة وقد احتج اهل الحق [illegible]
المسلك الاول انهم قالوا الاعراض التي اجتمعت لكون الجوهر اما ان يكون متماثلة او مختلفة فان
كانت متماثلة [illegible] الاول ان الحكم الذي لا يثبت بالشيء الواحد لا يثبت بامثاله [illegible] ان الحركة
الواحدة [illegible] حكم [illegible] الحركة [illegible] لا يثبت [illegible]
بالجانب [illegible] الاعراض [illegible] متضادة او غير متضادة فان كانت متضادة
فهو [illegible] ان الحكم [illegible] لا يحصل في الجوهر الواحد ضرورة وان كانت غير متضادة [illegible]
صفات [illegible] الاعراض [illegible] اجزاء [illegible] الا
يكون الجوهر مركبا من الاعراض [illegible] تسليم المسلم [illegible] صفات [illegible] اجتماعها امتنع ان يكون الجوهر
اجتماعها [illegible] لا يكون [illegible] متحيز لنفسه بالاتفاق [illegible] بالاجتماع [illegible] متحيز
بنفسها ضرورة [illegible] الجوهر [illegible] على [illegible] ابطال صفات الانفس [illegible] اذ لها
ان نقول [illegible] يكون [illegible] الحكم الذي لا يثبت للواحد لا يثبت لامثاله ممنوع والازم مما
ذكره [illegible] ذلك [illegible] الادلة [illegible] ثم لزم عليه الجوهر الفرد فانه لا يثبت
له حكم [illegible] اجتماع [illegible] في [illegible] ليس [illegible] العدد
[illegible] الاجتماع [illegible] من ذلك [illegible]
على ما ذكره [illegible] الجسمية [illegible] امتناع ذلك [illegible] امتناع [illegible] المانع
من كونها متضادة [illegible] الحكم [illegible] للجوهر الواحد [illegible] ان [illegible] بالجوهر

الواحد والاشبه [illegible] لو انه يكون الجوهر الواحد منها [illegible] كان الاول [illegible] مسلم والملزوم امتناع اجتماع الضد
في المحل الواحد وقيام [illegible] امتناع تركب الشيء الواحد منها [illegible] وان كان الثاني [illegible] الزاج و
الصادق على [illegible] ثم وان [illegible] امتناع التضاد [illegible] الاختلاف [illegible] تضاد [illegible] بطلان [illegible]
اجتماعها [illegible] ان [illegible] القسم الثاني [illegible] ثم الجوهر من الاعراض
ممتنع [illegible] العرض غير متحيز [illegible] عند الانفراد [illegible] متحيزا [illegible] الاجتماع [illegible] بعدم التحيز
لذاته [illegible] والتحيز لذاته [illegible] الجنس
المسلك الثاني قالوا الجوهر الفرد اذا قامت به الحياة قام به ضروب من الاعراض كالعلم والقدرة والارادة
والالم والادراك وغيرها فلو كانت الاعراض ما يوجب باجتماعها التحيز لكانت هذه الاعراض الزائدة على
الجوهر موجبة لزيادة في الحجم وليس كذلك والا لكانت هذه الاعراض [illegible] الجوهر [illegible]
[illegible] بالجوهر [illegible] وهو ضعيف ايضا اذ [illegible] تصور قيام الحياة بالجوهر الفرد
[illegible] عند [illegible] قيام الحياة بالجوهر [illegible] جواز قيام ما ذكره من الاعراض
بالجوهر الفرد [illegible] ان يكون [illegible] الاعراض مركب [illegible] الجوهر ان يكون كل الاعراض
كذلك الا [illegible] **المسلك الثالث** قالوا الاعراض [illegible]
اجتماعها [illegible] الجوهر [illegible] بحيث [illegible] فان كان الاول [illegible] العرض [illegible]
[illegible] الاول [illegible] [illegible]
[illegible] الثاني [illegible]
[illegible] الاعراض [illegible]
[illegible] بوجوده [illegible] الثاني [illegible] القول
[illegible] الاجتماع [illegible]
[illegible]
[illegible]
الاعراض [illegible] العرض [illegible]
[illegible] ممكن [illegible]
[illegible] الجوهر [illegible]
الاجتماع [illegible]
المسلك الرابع [illegible] الاعراض [illegible] بالجوهر [illegible] الاجتماع [illegible]
قالوا الجوهر الفرد [illegible] الاجتماع [illegible] متحيزا [illegible]
متحيزا [illegible] كان الاول [illegible] الجوهر الفرد [illegible]
خلاف [illegible] الثاني [illegible] التحيز [illegible] موجبا للتحيز [illegible]

فالمسلك الاول المعتمد للشيخ [illegible] **المسلك الاول** لو كان الجسم مركبا من الاعراض وكل الاعراض لما كان كونه
متحيزا [illegible] اولا فان كان الاول فذلك الكل اما ان يكون جسما او عرضا فان كان جسما فاما ان يكون ايضا مركبا
من الاعراض والكلام في تلك الاعراض كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع واما ان لا يكون مركبا من الاعراض وهو
المطلوب وان كان ذلك الكل عرضا فالكلام فيه كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع كيف وان ذلك ينفي القيام [illegible]
بالعرض وهو [illegible] وان كان الثاني وهو ان لا يكون متحيزا [illegible] الخصم [illegible]
فان لا معنى للجسم سوى الموجود [illegible] بنفسه وهذه الطريقة [illegible] **المسلك
الثاني** انه للجسم لو كان مركبا من الاعراض لما قامت الاعراض بالجسم [illegible] بالجسم اما المقدمة
الاولى فلانه لو قامت الاعراض [illegible] بالعرض وهو ممتنع [illegible] واما بيان المقدمة الثانية فلان
[illegible] على ان الجسم يصح اتصافه بالحركة والعلم والقدرة وغير ذلك من الاعراض [illegible]
[illegible] الجسم من الاعراض [illegible]
[illegible] الاعراض [illegible] على التلازم من الجسم
[illegible] الاعراض [illegible] الاعراض كالالوان [illegible]
[illegible] الجسم [illegible] **الفصل
الرابع** في ان الجسم [illegible] الاشاعرة واكثر المعتزلة على ان الجسم [illegible]
[illegible] الجسم من الاعراض الا ان الجسم [illegible] من الاعراض
المختلفة [illegible] الاختلاف [illegible] الاختلاف [illegible] والهواء والارض
التراب [illegible] الاختلاف في الحرارة والبرودة والسواد والبياض والرطوبة واليبوسة وسائر الاعراض
[illegible] الجسم [illegible] الاعراض [illegible] الاختلاف [illegible]
[illegible] الاختلاف [illegible] الاعراض [illegible] الاعراض [illegible] الاختلاف [illegible]
[illegible] الاختلاف [illegible]
[illegible] الجواهر [illegible] الجسم [illegible] الاعراض [illegible]
[illegible] الجسم [illegible] الصفات [illegible]
[illegible] الجسم [illegible] اعراض [illegible]
[illegible] اعراض [illegible] الجسم [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الضرورة ان
[illegible] بالامس [illegible]
ان [illegible] الكلام [illegible] وان زوجة الانسان بالامس واولاده وامواله ومنارة [illegible]

زوجته واولاده وامواله ومنارة اليوم [illegible] لو كانت الجواهر متجددة لما [illegible]
[illegible] والنسخ [illegible] وذلك [illegible] مباهتة للضرورة وذهب النظام
والنظام بناء على اصليه في ان الجواهر مركبة من الاعراض وان الاعراض متجددة الى ان الجواهر متجددة وقد
[illegible] اصليه [illegible] من المحال [illegible] لا شك في ان [illegible] من الاجسام
الجواهر بالامس [illegible] هذه اليوم [illegible] لا شك في ان [illegible] من الالوان [illegible] الاجسام
[illegible] الان ومع ذلك [illegible] بان الالوان وجميع الاعراض متجددة [illegible]
[illegible] الجواهر [illegible] الضروريات [illegible] انا الدليل قد دل على امتناع
بقاء الاعراض [illegible] الجواهر [illegible] الاشتراك في الحكم **الفصل الخامس**
في ان الجواهر [illegible] العقلاء على امتناع تداخل الجواهر [illegible] بحيث يوجد جوهر آخر
[illegible] النظام [illegible] الجواهر وانه اذا [illegible] الجواهر [illegible] من الجواهر
في حيث [illegible] لو جاز تداخل الجواهر [illegible] تداخل [illegible]
[illegible] او بعدهما او [illegible] البعض
[illegible] الاول [illegible] وان كان الثاني [illegible]
[illegible] الجواهر [illegible] البعض [illegible]
البعض [illegible] البعض [illegible] اسود والبعض [illegible]
[illegible] اسود [illegible] ابيض [illegible]
ابيض [illegible] اسود [illegible] وان كان الثاني [illegible]
[illegible] وان كان الثاني [illegible] احدهما دون الآخر [illegible]
اللون [illegible] الآخر [illegible] البياض
[illegible] والسواد [illegible] الآخر [illegible]
[illegible] لو جوزت [illegible] حجم [illegible]
جواز [illegible] العالم [illegible]
[illegible] العالم [illegible]
[illegible] الضرورة [illegible]
وهذا [illegible] الجواهر [illegible] المعتزلة [illegible]
من الاعراض [illegible] **الفصل السادس** [illegible]
[illegible] جوهر [illegible] في [illegible]
[illegible] العقلاء [illegible]
[illegible] عرضين [illegible] كان امتناع [illegible] السواد والبياض

لا انتفى الانتفاء وغيرهما والدليل الماضي انما يدل على امتناع ... الاستاذ ابي اسحق في قوله لو جاز ان انتفى امتنع في المحال لا قيام الفناء
على الجواهر بامتناع اجتماعهما في المحل الواحد انتهى ولعله راعى في الفناء ذهاب الاتصاف على المحل المذكور
كاضداد الاعراض وذلك غير منحصر في الجوهر اما الاستاذ فانه لم يمنع من اللاقيام الفناء بالجواهر بهذا
الاعتبار وذهب آخرون الى ان امتناع اجتماع الجوهرين في الحيز الواحد لا لما تقدم بل لوجوه اخر هو الذي ذهب
بعضهم الى ان ذلك معلل بتضاد الكونين اذا لكان لم يكن باعتبار وجود احد الجوهرين فيه تضاد لكونه بل لتضاد وجود
الاخر فيه وقد قال الاستاذ ابو اسحق في قوله وعلل امتناع ذلك بسبب التضاد في اكوان الجوهرين بسبب كونهما
في المكان الواحد وهو ما بين من جهة ان تضاد الاكوان عن مختص بالسبب الى كلي محلي وذهب القاضي ابو بكر
في قول آخر الى ان امتناع جوهرين في المكان الواحد باعتبار ان شرط وجود كل من الجوهرين فيه عدم وجود الآخر
فيه وعند الاجتماع فقد فقد هذا الشرط والاخير في هذه الاقوال انما هو القول الاول وانه قد علم امتناع اجتماع
الجوهرين في المكان الواحد الفا عن تضاد صفتين من الاكوان وانتفاء شرط واما امتناع وجود الجوهر
الواحد في مكانين في حالة واحدة فمما اختلف فيه العقلاء لكن منهم من علله بالتضاد وكونه في المكان
المكانين ومنهم علله باتحاد الجوهر الواحد المتنافي في كونه في المكانين وما الكن هذا ... ... الجوهر
مع ان الى ... ضرورة انه ... لا ... ... الا ... ... وعند كل
منهم نعم الحكم اما الحرار مطلقا او الممتنع مطلقا ضرورة امتناع ... ... العقول بان امتناع ذلك
لذات الجوهر ... ... لا يكون في المكان الآخر ... ... امتناع كون الجوهر في المكانين
الواحد **الفصل السابع** في امتناع تعري الجوهر عن الاعراض وهذا متفرع على مذهب اهل الحق ان
الجواهر المتحيزة لا تخلو عن الاعراض ... ... الا الحاصل كان ... ... تعالى اهل
الى ... ... جميع الاعراض في الازل وذهب البصريون
من المعتزلة الى امتناع تعريها عن الاكوان ... الاعراض وذهب الصالحية الى امتناع تعريها عن
الاكوان ... ... اهل الحق ... على ما سالك الاشعري **المسلك الاول** انهم قالوا من قال
بخلو الجواهر عن الاعراض ... على امتناع خلوها عنها ... الضداد ... بعد قيامها بها ... ذلك اصل
خلوها عنها في اول وجودها ... امتناع خلو الجوهر عن العرض ... بعد قيامه به ... لكون
لا ... بعد وجوده ... ... في ... الكلام في ... ... الجوهر فلا
للعرض ... ... الجوهر ... بالاول ... ... الابعد عدم الضد
السابق ... ... الضد السابق ... ... القسم الثاني ... ...
امتناع ... الجوهر عن الاعراض في اول وجوده ضرورة ... القول ... ذات الجوهر ... ... ان ...
هذه الطريقة على تسليم ... تعري الجواهر عن الاعراض بعد قيامها بها فلا يكون ... ... بالسبب ... المسلم
لا ذكر ... ... القول ... امتناع ... الجواهر عن الاعراض بعد قيامها بها
... ...

بل لما سبق بعينه وبتقدير تسليم المصير اليه فلا نسلم انه لا يكون ذلك الكون العرض لا بعينه الا ... ... ان
ان الضد لا يوجب الا بعد عدم الضد السابق ... كما لا يمنع ان يكون عدم العرض بعد وجوده مشروطا بحدوث ضده لم يحل
او بالانتفاء ... الضد ... ... لازم ... وان سلم ان علة امتناع التعري ذات الجوهر او كونه قابلا للعرض
المانع ان يكون ذلك مشروطا بسبق قيام الاعراض بالمحل ... ... واذا كان كذلك لم يجب ان يوجد
ذلك في حدوث ... ... ما بعد قيام الاعراض وما قبل ذلك ... ... والذكر
ذلك في معرض الاستدلال لما ذكرناه ويمكن تقرير هذا المسلك بوجه آخر وهو ان يقال امتناع عرو
الجواهر عن الاعراض بعد قيامها بها اما ان يكون لذاته او للازم ذاته فان كان لذاته لزم امتناع
عروه عن الاعراض لما سبق في المسلك الذي قبله وان كان لا لذاته فاما ان يكون ذلك لمعنى او لا لمعنى
... ان لا يكون لا لمعنى ... امتناع العرو او لمعنى ... ... وان كان ذلك لمعنى ... ...
لازم لذات الجوهر او لازم ذاته ... ... فيلزم امتناع عرو الجوهر عن الاعراض في اول
حدوثه ضرورة تحقق الذات واللازم ... ... لازم ... ...
الاول الا انه ... ... على ... ... ان يكون ذلك لذاته او للازم
ذاته ... ... قيام العرض ... **المسلك الثاني** ... ... الجواهر عن بعض الاعراض
دون البعض كالمعتزلة ... ... خلو الجوهر عن الاكوان ... ...
... ... في باقي الاعراض ...
ان ... ذات الجوهر ... ... جميع الاعراض ... واحدة ... ... امتناع ... ...
... ... ان يكون الجوهر لذاته او للازم ذاته موجبا لامتناع عروه
عن بعض الاعراض ... ... الاعراض ... ... ان يكون ...
للمخالف **المسلك الثالث** ما ذكره الاستاذ ابو اسحق وابو بكر ... ...
... ... السواد ... ... بالسواد
... ... الجوهر ... السواد ... ...
... ... السواد ... ...
... ...
... ...
او المجتمع ... ... الضرورة ... ...
... ضرورة كون الجوهر المتحيز ... ان يكون ... ... الاجسام
... ...
والاجتماع والافتراق ... والالوان اعراض ... ... امتناع خلو الجواهر عن الاعراض
مطلقا ... ... الاعراض ... الازل ... ...

خلو الجوهر عن الاكوان دون غيرها فان قيل اذا كان معنى الافتراق بين الجوهرين ان يوجد احدهما غير ملاصق
الآخر [illegible] العدم [illegible] عرضا [illegible] الافتراق ليكون الجوهر خاليا عن الاكوان ثم ولئن سلمنا
ان [illegible] الافتراق امر عدمي [illegible] لا يخلو عن احد الكونين وان كان [illegible]
[illegible] والعالم [illegible] والثالث [illegible] الرابع [illegible] ما ذكرتم فلم لا
الاول الثاني [illegible] ما ذكرتم على امتناع خلو الجوهر عن الاعراض [illegible]
بايد على نقيضه [illegible] الاول ان الجوهر [illegible] العرض [illegible] حادثا [illegible]
[illegible] وجود الجوهر [illegible] وجود العرض [illegible] الاحاطة [illegible] الجوهر [illegible]
بالاختيار [illegible] العلم [illegible] المعلوم [illegible]
[illegible] المعلومات [illegible] العلم [illegible]
[illegible] فان كان الاول [illegible] الاضداد [illegible] وان كان
الثاني [illegible] العرض [illegible] واطلاق [illegible] الثالث
[illegible] الحرارة [illegible] الجوهر [illegible] والحركات [illegible]
الاول [illegible] الافتراق [illegible] الاجتماع [illegible] الجوهرين
[illegible] الاجتماع [illegible] المعروف
بعدم الاجتماع [illegible] الاجتماع والافتراق [illegible]
[illegible] الاجتماع [illegible]
[illegible] الاول في المعارضة [illegible] وجود العرض دون الجوهر وامتناع وجود العلم دون
الحيوة ولزوم العلم المطلوب [illegible] الاثبات [illegible] علينا
[illegible] النزاع [illegible] امتناع خلو الجواهر عن الالوان [illegible]
[illegible] المعلومات [illegible] العلوم [illegible]
[illegible] العلم [illegible] العلوم [illegible]
[illegible] العلم [illegible] العلم الآخر [illegible]
[illegible] العلوم التي لا نهاية لها [illegible] متضادة [illegible]
[illegible] اضداد لا نهاية لها [illegible] العلوم [illegible]
[illegible] العلوم [illegible] المعلومات وان كانت [illegible] غير متناهية [illegible]
فلا نسلم [illegible] الاضافة [illegible] غير متناهية لاستحالة وجود ما لا يتناهى واذا لم يكن [illegible]
العلوم [illegible] العلوم التي لا نهاية لها اضداد لا نهاية لها [illegible]
[illegible] الاول [illegible] العلم
[illegible] المعلومات [illegible] المعلومات [illegible] العلم [illegible]

[illegible] ان [illegible] العلم [illegible] العلوم المعلقة بالمعلومات
المتجددة [illegible] احكام العلوم [illegible] الاحوال [illegible]
[illegible] العلم الآخر [illegible] لانه اذا تجدد له علم لم يكن [illegible] العلوم التي
لم يكن [illegible] العلوم [illegible] بالنفس الآخر والاثم [illegible]
الاجناس [illegible] وان [illegible] بالتاء والاعتمادات وانه لا [illegible]
ولا الاعتمادات [illegible] الجوهر [illegible] فلا نسلم انه لا [illegible]
[illegible] هذا [illegible] في نفسه
[illegible] السواد [illegible] الحرارة فلا نسلم انه
[illegible]
[illegible] الاعراض [illegible]
[illegible] الاعراض [illegible]
[illegible] الحوادث [illegible]
[illegible] الاعراض [illegible]
[illegible] الصفات الواجبة [illegible]
[illegible] الاعراض [illegible]
[illegible] المذهبين [illegible] **النوع الثاني**
في اثبات الجوهر الفرد [illegible] في اثبات [illegible] الفرد [illegible] في انه لا شكل له
الفصل الاول في اثبات الجوهر الفرد [illegible]
الفرد [illegible] الجوهر الفرد هو الجوهر المتحيز
الذي لا يقبل القسمة بالفعل [illegible] اهل الحق [illegible]
اثبات الجوهر الفرد وذهبت الفلاسفة [illegible] القسمة بالفعل [illegible]
[illegible] القسمة [illegible] مسالك **المسلك الاول** [illegible]
الاجزاء في [illegible] الجبل [illegible]
[illegible] الاجزاء [illegible]
[illegible] اجزاء [illegible]
[illegible] الاجزاء [illegible]
[illegible] زيادة الاجزاء
[illegible] لا نهاية لها [illegible] النهاية [illegible]
[illegible] الاجزاء [illegible] الزيادة [illegible] الاجزاء [illegible]

الاجسام واحدا مما يكثر [illegible] والاشياء [illegible] فلا يمتنع الانقسام ثانيا الاجسام متساوية في الحجم [illegible] وهذا
المسلك [illegible] المساواة والتفاوت من احكام الاجسام في الاجزاء
التفاوت [illegible] ولكن لا نسلم انه [illegible] من كون الاجزاء [illegible] لا نهاية لعددها في كل جسم [illegible] التفاوت
[illegible]
[illegible]
الاجزاء في [illegible] وان كانت متساوية في الكمية [illegible] الاجزاء [illegible]
الجسم [illegible] زيادة [illegible]
وزيادة [illegible]
لا يحصل [illegible] المتساوي في [illegible] الاضعاف المضعفة [illegible]
كل [illegible] الانقسام [illegible] الجزء [illegible] طريق الزيادة والتضعيف
[illegible] الانقسام والتضعيف **المسلك الثاني** قالوا [illegible] الجسم [illegible]
اجزاء [illegible] لو كانت اجزاء كل جسم [illegible] في المسافة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
بالاسنان [illegible] **المسلك الثالث** قالوا لو كانت اجزاء كل جسم [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] **المسلك الرابع** قالوا اذا فرضنا [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الجسم

فالمقدمة [illegible]

كان [illegible] جوهرا او عرضا [illegible] لا نسلم [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] **المسلك الخامس** قالوا [illegible] جوهرا او عرضا
كانت جوهرا [illegible] ان كانت عرضا [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] **المسلك السادس** قالوا الكرة الحقيقية اذا لاقت سطحا مستويا [illegible] الملاقاة
[illegible]
[illegible]
[illegible] الملاقاة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

مستديرا علا بعدان يكون لجزاء همة ملاقية من جانب باطن الدائرة ومنه كذا فاما ان يكون ايضا ملاقية من جانب
ظاهرها او غير ملاقية فان كانت ملاقية فيلزم ان يكون مساحة باطن الدائرة مساوية لمساحة ظاهرها
كذلك اذا فرضنا آخر حايطا على الدائرة المفروضة اولا فيجب ان يكون ظاهره مساويا لمساحة ظاهر
الدائرة الاولى ضرورة مطابقته له وهو الدائرة الاولى مساو لمساحة باطنها فظاهر الدائرة الثانية
يكون مساويا لمساحة باطن الدائرة الاولى وهو محال وكذا او حادث الثالثة الى ما لا نهاية له ان الامر
في الاحاطة كذا الى ان تكون اجزاء الدائرة ملاقية من جانب ظاهر الدائرة فيجب ان يكون حجمها اما هو ملاق
معين الاول عليه من الجسم كذا ويلزم منه الجسم الى كل واحد من اجزاء الدائرة المفروضة ويلزم منه
ان يكون ما من الكرة غير كرة مستديرة اذا لم يمكن فرض الخط المستقيم فيها فقد امتنع فرض
وجود الكرة الحقيقية اذ الكرة الحقيقية لا بد وان يحيط بها خط مستدير **المسلك السابع** قالوا لو كان
ما منع في الاول من تميز الجزء النهاية لامتنع وجود زاوية حادة غير منقسمة وهو مع دلالة على اقل حد
الزاوية التي لا اقسام لها اذ تحقق وجود جزء غير منقسم فاذا كان وجود الجزء الذي لا يتجزى ممتنعا لم يوجد
الزاوية التي الكرى لها كذا واتلاما مانع ان نقال بوجود الزاوية الحادة غير منقسمة بالفعل الى ما نهاية
منقسمة بالقوة **المسلك الثامن** قالوا القول بوجود اجزاء متجزية بالقوة الى غير النهاية يلزم منه وجود اجزاء
موجودة بالفعل الى غير النهاية ووجود اجزاء موجودة بالفعل غير متناهية محال فالقول به ايضا محال
كيف وان ذلك ما لم يقل به قائل من الفلاسفة وبيان الملازمة ان الكل لا يحتمل الانقسامات المفروضة
حاصة لا وجود لها في غير محال الانقسامات كالخصاص من قطع النصف والنصف الاخ الثلث
الى غير ذلك ولا معنى لكون كل واحد من الاجزاء موجودا الا هذا وهو ضعيف ايضا اذ لا يلزم ان
يقول انا لا نلزم من هذه الاختصاصات وجود اجزاء لا نهاية لها ان لو كانت هذه الاختصاصات
موجودة بالفعل حتى المحسوس الا اذا كانت محققة في التوهم فلا يكون الانقسام التي لا نهاية لها
موجودة بالفعل المعتمد في ذلك مسلكان **المسلك الاول** انه لو كان كل جزء من الجسم منقسما
بالقوة الى غير النهاية لما وجدت الحركة الكائنة مطلقا واللازم ممتنع وبيان الملازمة انه لو
كان كل جزء من الجسم متجزيا بالقوة الى غير النهاية لكانت اجزاء كل مسافة من مسافات الاجسام
كذلك وكل مسافة فانه يمكن قطعها لا الى نهاية له وكل مسافة يمكن قطعها بالحركة فمطلق الحركة مطابقة لها
واجزاء مسافة مقطوعة مساوية فالثلث من كل الحركة مطابق للثلث من كل المسافة والربع للنصف
وساير الاجزاء مطابقة للجزء بحيث يكون متجزيا الضرورة واذا ثبت لزم انقسام اجزاء الحركة بالقوة
الى غير النهاية فاجزاء الحركة التي بها قطع المسافة غير موجود ومحال وحاصل ما يجب قطع النصف
الاول من المسافة لا وجود له مع ما به قطع النصف الاخر منها وكذا الحكم في كل جزء يفرض منها بجزء و
كل جزء منها لا يكون موجودا مع فرض وجود الجزء الآخر منهما فالحاضر منها لا وجود له مع الماضي
المستقبل ولذلك المستقبل لا وجود له مع الماضي وعند ذلك فاما ان يوجد منها شي في الحاضر او لا وجد

الا بان يقال بالوجود فان ما فرض وجوده في الحاضر الا وهو ينقسم الى غير النهاية فالوجود منه جزء جزء
مستقبل والماضي منها لا وجود له مع الماضي المستقبل فلا يكون ما فرض حاضرا حاضرا وهو خلاف الفرض
ثم الكلام في كل حاضر يفرض كالكلام في الاول وهو محال فلا وجود لشي من اجزاء الحركة حاضرا واذا لم يوجد منها
شي في الحاضر فلا وجود للماضي والمستقبل لا نه الماضي ما كان حاضرا والمستقبل ما سيصير حاضرا واذا لم يوجد منها
ما هو حاضر ولا مستقبل ولا ماض فلا حركة اصلا واما بيان امتناع اللازم فهو ان الحركة وهو مطلق في المسافات من
مكان الى مكان ومن بلد الى بلد مشاهد معلوم الوجود بالضرورة واذا ثبت الملازمة وانتفاء اللازم لزم انتفاء
الملزوم بالضرورة وهذا برهان قوي تنبني المادة وصحيح الصورة لا غبار عليه عند المحصلين في كل واحد من
لزوم امتناع وجود الحركة لزم امتناع الزمان ضرورة مطابقته للحركة وهو امتناع وجود اجزائه معا ولا يخفى
فوزده **المسلك الثاني** انا لو فرضنا شيئا متحركا بحركة مكانية يقطع مسافة فاجزاء حركته غير موجودة معا
على ما سبق وعند ذلك فلا بد لحركته من اول وآخر ضرورة تناهيها من الطرفين واذ ذاك فان فرضنا
اول وآخرا لها فلا يكون متجزيا او لم يكن متجزيا الاول وهو الاول الثاني ما فرض منها اولا وآخرا اول بعضه
وهو خلاف الفرض وان كان الثاني فلا بد وان يكون ذلك الجزء من اول الحركة وآخرها مطابقا لاول
جزء من المسافة وآخرها الاول للاول والآخر للآخر ويلزم ان يكون اول جزء من المسافة وآخرها
غير متجزي ضرورة مطابقته لما ليس متجزيا وهذا التحرير على هذا الوجه لم اجده لاحد غيري وهو في غاية
الرشاقة والطلاوة لكن ايضا لا يخلو عن تسلسل ما ذكرنا وان دل على امتناع التجزي فهو معارض بما يدل على
الحركة ومنه ما تقرر لو وجد جزء الاول انه لو وجد جوهر غير منقسم بالفعل والقوة لكان ملاقيا الى
فرض خمسة اجزاء حصل منها خط وفرضنا ما مسه كل واحد من طرفيه جزءا ما فان حرك كل
السرعة ولو على التوالي على الاخر فلا ان التقيا او التقيا والقول بعدم الالتقاء محال فان فرض تحرك كل واحد منهما
نحو الآخر فان تقابلا على الالتقاء فاما ان يلتقيا وتماسا على جزء واحد او على جزء والا لكان كل واحد قد قطع اكثر
من الآخر وهو خلاف الفرض او فرض التحرك على السوية فلا بد وان يلتقيا على جزء واحد وهو الاوسط وعند
ذلك فاما ان يكون كل واحد منهما ملاقيا كله وكل الجزء الملتقى عليه او ان ما لاقى منه لاحدهما غير ما لاقى
به الجزء الآخر لا جائز ان يقال بالاول لانه لو كان كل واحد من المتلقيين ملاقيا بكله للملتقى عليه ولا اصول الى التداخل وهو
كا سبق وان كان الثاني لزم انقسام الجزء كما ثبت في المفروض وهو اربع جزء فاما ان يكون انه لا يتحرك واحد منهما جزء على الجزء حتى يكون ملاقيا على التماس
بينهما اولا منع لاحدهما ان يقال بالثاني والا لزم التداخل وهو محال وان كان الاول فلان يكون ما ماس الوسط
لاحدهما مما ماس الاول او غيره فان كان الاول فهو محال لما ذكرناه من التداخل وان كان الثاني فقد لزم التجزي
الثاني ان دائرة النقط من الرحا اقل اجزاء من دائرة طرفها فاذا كانت كل اجزاء منها مساوية بحيث فرض
تحرك الرحا فاما ان يكون كل ما قطع جزء من دائرة الطوق جزء من المسافة او اقل فان كان الاول لزم ان تكون
الدائرة المنطقة في قطع مسافة دائرته لجزء من دائرة الطوق لما ثبت الاعلى بعضها ادنى مع الازل الحركة
وهو خلف وان تساوى التخلي لزم التجزي وان قطع الجزء من دائرة الطوق مع قطع الجزء من دائرة القطب المسافة

دايرة بالطرف لما تحت يحصل في حيز المسافة بعد حركة ابتداء النقطة وحركة الجزء من دايرة الطوق وسكون
اجزاء الرحى بعضها من حيث حركة المفرع وسكون المنقل كما هو قوم والا فالخلق وقوع الخلاء في الجسم
الكاين بين السلاة والدين في سعة الفلك وسمواته والاطلاق المطوق المفروضة والعلامات المرتبة
على الجسم الذايب وهو خلاف الحس الرابع انا لو فرضنا جزءا دايرا على دايرة فاذا كان كل قطع جزءا
من دايرة الطوق وحاذاه قطع جزء من دايرة القطب وان قل فان كان الاول لزم ان يكون قد حاذى جميع اجزاء
دايرة القطب اجزاء دايرة الطوق وبعضها وان كان الثاني فيلزم منه الجزء الخامس انا نضع جزءا على
طرف خطين متوازيين تفاوت لو الثاني وكل واحد منهما اجزاء وفرضنا
جزءا على طرف جزء آخر وانه مقابله وفرضنا تحركهما على السوية وكل واحد يطلب
الطرف الآخر فبعد ذلك لابد لهما من ملاقاة احوال مجاورة ومحاذاة وانفصال فاذا تحاذيا فاما ان يكونا
على جزء واحد من الخطين او على ملتقى جزئين فان كان بالاول والا فكل منهما قد قطع اكثر من
الجزء الآخر وهو متنع على خلاف المفروض وان كان الثاني فقد تحقق وضع جزء على ملتقى جزئين وهو انقسام
انهما متحاذيان او احدهما او يعبر كل واحد منهما الاجزاء نهاية الاول والآخر الواحد مساويا للاشي
وهو ان الجزء ان كان الذي هو خلاف المفروض يلزم منه الانقسام وهو التجزي السادس انا الظل الحادث
عند طلوع الشمس يجامعها طلوع فلا شك انه ما يحدث فيه من الزيادة والنقصان للشمس بسبب الشمس وطلوع
شعاعها من الارض وعند ذلك فكلما تقطع الشمس جزءا من الفلك لما ان يقطع الظل جزءا في الارض
جزءا اكثر او ازيد والنقص الجائز ان يكون بالاول فالآخر مسافة قطع الظل الشمس مساو لقطع الظل
وهو مساواة البطلان والقسم الثاني باطل بالنسبة الى السادس من الاول وان كان الثالث صدق لزم التجزي السابع
انا لو فرضنا خشبة واحدة طرفها على الارض والآخر على جسم مرتفع على الاستقامة بحيث يحصل بينها وبين الارض
زاوية حادة وسايرة بعد ذلك الزاوية من طرفها الى طرف الخشبة على السوية ثم فرضنا تحريك الجسم
انه يكون كل ما تقطع طرف الخشبة الاعلى يقطع طرفها الاسفل جزءا من الارض ان كان الاول فيلزم ان لا
يكون الخشبة لا تقطع اقصر بعد الجزء التجزي الحس انا لو فرضنا سطحا مربعا ثم بما الاربعة
خطوط وكل خط من اربعة اجزاء فقط على نحو يكون كل اربعة منها اول الاول ثاني الثاني وثالث الثالث
ورابع الرابع وعند ذلك فاما ان يكون بين اجزاء القطر فجاب او لا فان لم يكن فيها فرجات كان عدد القطر
مساويا لعدد الضلع وهو محال وان كانت بينها فرجات فهي لا تخرج عن الاول الثاني فجهة من الثاني الى الثالث
وفرجة من الثالث الى الرابع واذا كان ذلك كذلك تكون كل فرجة مساوية لجزء فرد او اكثر او اصغر والجائز ان يكون
مساوية والا كان عدد القطر مساويا لعدد الضلعين من المربع او مكان من تعادل سبعة اجزاء وهو باطل
كذلك فان حصل الزاوية من الضلعين فاحدها معدود ومع كل اصغر منها والجائز ان يكون كل فرجة اكبر من
جوهر فرد والا كان عدد الضلعين اصغر من عدد القطر وهو محال فلزم ان يكون اصغر من الجزء وهو عين التجزي التاسع
ان التفاوت بين الحركة السريعة والبطيئة ليس الا بسبب تخلل السكنات كما يأتي وعند ذلك لو فرضنا ان الحجر

١١

يطرح في بادي الامر من جهة الى فوق وفرضنا حركة البطيء في ذلك السطح ما كان فاما ان يقطع مثل ما يقطع السريع
او ازيد او انقص فان كان الاول فالثاني محال لانه يلزم من الاول ان الثاني ايضا يلزم منه التجزي العاشر انا لو فرضنا سفينة
طولها خمسون ذراعا وفي جوفها رجل فرضنا حركة السفينة خمسين ذراعا وفرضنا حركة الرجل في
حين حركتها الى الجهة المقابلة لجهة حركة السفينة فانه اذا انتهت السفينة الى منتهى حركتها
تحركة الى الجهة التي الى مبدأ السفينة اليه وكون السفينة قد قطعت خمسين ذراعا والرجل قد ذراع وهي
مسافة طول السفينة والمسافة التي قطعتها السفينة وعند ذلك فلا يمكن ان يقطع الرجل بحركته عكس السفينة
السفينة الا طول السفينة او انقص ولا جايز ان يقطع مثلها لانه خلاف الفرض وهو خلاف المفروض ايضا
الا ان يكون كل ما يقطع الرجل اكثر جزءا او تقطع السفينة اقل منه وهو التجزي الحادي عشر
انا لو فرضنا بئرا في وسطها خشبة وعليها حبل مشدود ومن طرفه دلو اذا ارسل الحبل الى ان تصل الخشبة الى
طرفها الاسفل كلاب فاذا وضع الكلاب في طرف الحبل السفلي ودلي الخشبة وجذب ثلثها الاول الى
الاسفل يكون اسهل والدلو الى الاعلى ثم الى ان تكون كل ما يقطع الدلو جزءا
من مسافة البئر يقطع الكلاب في صعوده جزءا او ازيد او انقص لا جايز ان يقطع مثله والا لكان احدهما مساويا
الكل السوي ولا جايز ان يقطع الكل اكثر من ذلك القدر الذي لم يبق الا الثالث يلزم التجزي الثاني عشر انه لو لم ينتهي
التجزي الى جزء لا يتجزى وقد يكون كل واحد منها الى ما لا يتناهى فانه لو كان كذلك لانقسم ذلك الى ما لا يتناهى
ان كل ما كان فيه كل واحد منها الى ما لا يتناهى من الاجزاء المتساوية او متساوية او انقص من جزء ان يتناهى
ما لا نهاية له فان لم يكن متجزيا كان الكل اصغر من البعض وهو التجزي وانه ما ذكرنا فان كل واحد من الاعداد فلا
يمكن ان يكون مساويا له الذي هو اصغر الى الضلع ويكون الجزء الا لا يتناهى الا ان فرضنا خطا مستقيما من جزء
وفرضنا له حد الجزء الآخر بحيث حصل زاوية حادة فقد تبين ان كان فيه جزء من فوق الزاوية الى
مساواة لضلعها وان كان يطلع على جزء من ضلعها او ضلعها وهو محال ان لم يكن الا جزء من فوق الزاوية
ثلاثة وان فيه التجزي في الضلع الرابع عشر انا نفرض جزءا بين جزئين من جهتين فان كان كل منهما من
الجهة الاخرى غير الذي في الجهة الاخرى لزم التجزي الخامس عشر انا لو فرضنا سطحا جزء من جزء عن الاول
في احدى الجهتين وانه لا يتناهى وله حد من جهة الآخر وانه التجزي ويمكن ان يتحقق الى الجهة
السادس عشر انا لو فرضنا خطا موهوما من جزئين ثم فرضنا في كل واحد من طرفيه جزءا
لم يكن من الجزء بل مسافة يعلم انه لا يمكن فيه الا جزء لا يتجزى واحد منها لا يقبل الآخر
والآخر منهما مساويا له على ما ذكر في التعديل الاول المفروض كل ذلك مساو للاول
لكونه واحدا فانه لو كانت بينهما نسبة ومن كل منهما الى خط الاول الى التربيع العاشر فانه ثلث
على الاخر العاشر البعيد مع وجوده خلاف المفروض وانه يقطع الوسط فقد لزم التجزي والكل فيه ما يدخل
التسعة انه لو انه الحجر فيه كل واحد من اجزاء الدرة ولكن الفرض ان الكل معها او يطلع
جوانبه والمطالب يحرك الآخر فيكون منها مع الحركة لمثل المفروض في الاول

حصلوا عنها الزموا التناهي فيها ومن ادراك اهل الحق وجوب الوقف في هذه المسائل لما جاء من النهي عن الخوض فيها بالملك
وعلى انه لو تم هذا **الفصل الثاني** في ان الجوهر الفرد لا شكل له وقبل الخوض في النفي و الاثبات
لابد من تحقيق معنى الشكل فنقول الشكل هو ما يحيط به حد واحد او حدود فالاول هو الكرة والثاني
هو المضلع والمراد بالحد نهاية الشيء ومقطعه واذا عرفت فقد اتفق المتكلمون على ان الجوهر الفرد لا شكل
له وان كان له قطعة وحظ من المساحة واختلفوا في انه هل يشبه الاشكال ام لا فمنهم من قال لا ومنهم من قال
انه يشبه الكرة دون المضلع لان اجزاء المضلع مختلفة والمشابه للمختلف مختلف وما كان مختلف الاجزاء فهو منقسم
والجوهر الفرد ليس كذلك ومنهم من قال يشبه المربع لانه قد يتركب من الجواهر الفرد خط مستقيم والكرة لا
الاشرح ومنهم من قال انه يشبه المثلث لانه ابسط الاشكال المضلعة وهو اختيار القاضي ابي بكر [illegible]
شكلا من الاشكال لانه ما يشبه الشكل فلا بد ان يكون مشكلا والجوهر ليس بمشكل والمجسم من شكل يتعدد الذي
مع غيره ومتعدد لان [illegible] الاشكال الحكمية لا تركيب منه واذا كان من نتيجة هذه الاقوال على ان الجوهر لا شكل له ولا
[illegible] ذكره الان في استدعاء [illegible] انه يجوز حج عليه اتفاق المتكلمين في نفي الشكل عن الجوهر الفرد نظرا الى انه اذا
كان الشكل هو ما يحيط به حد واحد او حدود على ما قيل والحد النهاية فلا يتحقق في الجوهر الفرد لانه لا نهاية له [illegible]
الحد لانه لا يكون واحدا او متعددا فان كان الاول فهو كرة وان كان الثاني فهو مضلع [illegible] الاركون لاطلاق
اسم الشكل عندهم المحيط به حد او حدود [illegible] الجوهر الفرد على هذا [illegible] شكلا [illegible] الا انه يلزم من الشكل
حالة التركيب وجود الجوهر الفرد حالة الانفراد بخلاف سائر الاعراض فانه [illegible] الجوهر الفرد من الاعراض حالة
التركيب فانه يجوز قيامه بها كالاكوان والالوان والطعوم والروائح والحياة والعلم والقدرة [illegible] الاكوان
بمعنى الملاسة باتفاق الاصحاب **النوع الثالث في الجسم واحكامه** ويشتمل على [illegible] فصلا **ا** في تحقيق معنى
الجسم **ب** في ان ابعاد الجسم متناهية **ج** في تجانس الاجسام **د** فيما يجب للاجسام من الصفات وما لا يجب **ه** في ابطال
قول الفلاسفة في ان كل جسم فله حيز [illegible] طبيعي ومناقضتهم في ذلك **و** في ابطال [illegible] الافلاك عن قبول الخرق الممتنعة
والمتساوية [illegible] والاستقامة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وانها بسيطة كرية لا تقبل الخرق و
الشق **ز** في ابطال قولهم ان الافلاك ذوات انفس وانها متحركة بالارادة النفسية **ح** في ابطال قولهم في طبائع
الكواكب وانوارها ومجرى النجوم والمجرة ومناقضتهم **ط** في اتصال [illegible] العناصر وما يقضيهم فيها **ي** في قولهم
في كون العناصر فاسدة واستحالتها [illegible] **يا** في ان العالم [illegible] امتزاج العناصر [illegible] **يب** [illegible] فيها
يج فيما قيل في وحدة الارض [illegible] وما يقضيهم فيه **يد** في [illegible] في امتناع وجود عالم اخر وراء العالم
الفصل الاول في تحقيق معنى الجسم وقبل الخوض في تفصيل العبارات في معنى الجسم لابد من تحقيق معناه
لغة فنقول الجسم في اللغة فيما ينبئ عنه التركيب والتاليف [illegible] ما يطلق العرف [illegible] اذا ارادوا
تفضيل شخص على شخص في التاليف وكثرة الاجزاء قالوا فلان اجسم من فلان اذا كان اكثر منه ضخامة
وبالتاليف اجزاء [illegible] في ذلك المفضل في العلم والقدرة ولا في شيء من الصفات [illegible]
دليل الاستقراء حتى ان من كان اعلم من غيره او اقدر او اكثر [illegible] لا يقال انه اجسم منه ولكن

لا يقال اجسم من ذلك الغير واذا كانت لفظة اجسم دالة على الزيادة في التاليف والتركيب وكانت ماخوذة من
من الجسم فلا بد ان يكون ذلك اللفظ دالا على اصل ذلك المعنى الذي وقع به الاشتراك بين الماخوذ والماخوذ منه وهو التاليف
والتركيب فاسم الجسم يدل على هذا المعنى فيكون موضوعا لاصل التركيب والتاليف وهذا كما في لفظة اعلم لما كانت موضوعة
لمعنى فاضلة وكانت ماخوذة من العلم كان لفظ العلم موضوعا لاصل العلم والاعلم الزائد عليه في العلم
فان قيل ما ذكرتم مبني على صحة قولهم اجسم [illegible] لفظ الجسم [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

لا يتحقق بناء ان مدلول الجسم هو المؤلف والمؤلف من الجوهر الفرد والاول اصح وان غلب اطلاق اسم الجسم على مجموع
لفظ صح مواضعته على هذا المعنى فهو مجسم لما سبق في ابطال التشبيه وقد قال بعض الكرامية الجسم هو
الموجود وهو باطل بالجوهر الفرد ايضا وبالعرض فانه شيء وليس بجسم وقيل انه العرض شيء لقوله تعالى وكل شيء
خلقنا زوجين والزوج اراد به [illegible] وتحريم والقصد بالسبيل في افعال العباد واخفال العباد اعراض متقضية
ايضا بالعلامة فانه شيء بالاتفاق وليس جسما بالمعنى المتعارف وان اطلق عليه اسم الجسم لعطف الامعنى هو باطل
بما سبق واتفق الفلاسفة على ان الجسم هو الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على وجه واحد
تقاطعا على زوايا قائمة والمراد بالتقاطع القائم ان يحدث من تقاطع كل بعضين منها زاوية قائمة والزاوية
القائمة هي التي تحدث من قيام خط على خط بحيث لا يكون ميله الى احدى الجهتين اكثر من الاخرى قالوا واذا كان
معنى الجسم هذا فهو لا محالة قابل الانقسام والانفصال فالقابل للانفصال ليس هو نفس البعد
المفروض او شيء آخر لا جائز ان يكون نفس البعد المفروض اذ هو مع الانفصال لا يكون بعدا من حيث
ان البعد اسم للمتصل والجسم بعد فرض الانفصال لا يكون متصلا بالبعد المفروض فيه ولا الخروج
عن كونه جسما المفروض في حد الجسم وان كان الانفصال لا البعد مع اتصاله فهو ايضا المتصل من حيث
هو متصل منفصلا فالقابل لا البعد وان يكون قبول الجسم للاتصال والانفصال باعتبار امر خارج عن نفس
البعد المفروض قالوا وذلك القابل هو المادة وذلك البعد الذي لا يفارق الجسم ولا يختلف به
الاجسام فيما بينها هو الصورة الجسمية فالجسم مركب من المادة والصورة الجسمية وليس هو
نفس البعد كما ذهب اليه بعض [illegible] قالوا وليس يجوز تجرد مادة الجسم عن صورته
ولا الصورة عن المادة في الوجود واستدلوا عليه بامرين الاول انه لو تجرد كل واحد منهما عن الاخرى
فان فرض منهما موجود مجردا عن الاخرى كانت المادة او الصورة فاما ان يكون مع [illegible] ذلك
شيئا او صار كثيرا والاول [illegible] لذاته ضرورة [illegible] كل شكل ولا يصور
غيرهما من الوحدة والكثرة عليهما [illegible] فلا يجوز الثاني [illegible] عن الاخرى [illegible]
لما ان يكون متحيزا او غير متحيز فان كانت متحيزة فان كانت المادة فلزم ان يكون لها ضرورة
[illegible] البعد وقد قيل ان المادة لا بعد لها مجردة عن البعد [illegible] و
ان كانت هي الصورة فلزم قبولها للانفصال ضرورة [illegible] المنفصل [illegible]
وان كانت غير متحيزة فعند اتصالها بالاخرى [illegible] ضرورة كونه في
حيث [illegible] الاخرى [illegible] لا تجرد [illegible] عن الاخرى [illegible]
حلول الصورة في المادة حلول العرض في الموضوع اذ الموضوع هو المتقوم بذاته المقوم لما
حل فيه [illegible] مستغن عما يحل فيه [illegible] المادة بالنسبة الى الصورة
فان المادة غير مستغنية عن الصورة ولا متقومة في الوجود دونها [illegible]
هذا [illegible] ان الصورة علة لوجود المادة [illegible] التلازم بين

المادة والصورة في الوجود فالتركيب [illegible] ذلك التضايف بينهما [illegible] فالاول التضايف
[illegible] كل واحد منهما [illegible] الاخر كالابوة والبنوة
والمادة والصورة ليستا كذلك وان كان الثاني [illegible] التلازم الواقع بين
العلة والمعلول [illegible] الوجود [illegible] علة للآخر [illegible] معلولا له فان
كان [illegible] القسم الثاني [illegible]
[illegible]
[illegible]
على [illegible] الثالث والثاني [illegible] موجود [illegible] الواسطة [illegible]
قسم العلة والمعلول [illegible] الثالث [illegible] الثاني [illegible] العلة
واذا كان احد الامرين علة للآخر [illegible] القسم الاول [illegible] ان يكون المادة [illegible] الصورة او
الصورة علة للمادة لا جائز ان يكون المادة [illegible] الصورة [illegible] لقبول الصورة والقابل [illegible]
الفاعل وايضا [illegible] على الوجود الصورة [illegible] وجودها بالقوة او بالفعل الاول
[illegible] على الوجود [illegible] وان كان الثاني [illegible] على [illegible] الوجود
[illegible] الصورة [illegible] المادة [illegible] والصورة [illegible] العلة [illegible]
[illegible] الصورة على المادة [illegible] الجسم [illegible]
[illegible]
[illegible] اذ [illegible] او [illegible]
حاس [illegible] كالنبات [illegible] الحيوان والحيوان منقسم الى الناطق كالانسان والى غير
ناطق كالفرس والحمار [illegible] واحد [illegible] هذه الانواع [illegible] الاصناف كالشاب
والشيخ [illegible] هذا النوع [illegible]
[illegible] الجسم [illegible] الجسم هو الذي يمكن [illegible] ابعاد ثلثة [illegible]
[illegible] الجسم [illegible]
[illegible] الخط [illegible] ابعاد [illegible]
[illegible] الجسم قابل الانقسام والانفصال [illegible] قوله القابل
للانفصال [illegible] البعد [illegible] ان يكون القابل [illegible] البعد [illegible]
[illegible] البعد [illegible] الانفصال [illegible] المنفصل
ذلك فانه [illegible] البعد [illegible] اتصال [illegible] وعند الانفصال يبطل البعد و[illegible] الجسم
عن كونه جسما [illegible] الجسم هو [illegible] فاذا بطل [illegible] يبطل الجسم و
[illegible] ذكره من المادة والصورة وان [illegible] الجسم من المادة والصورة

العلة والمعلول

كما ذكره ولكن لا نسلم امتناع تجرد كل واحد منهما عن الاخرى في الوجود قوله في الدلالة الاولى
لو فرضنا تجردها عن الاخرى اما ان تكون متحيزة او ساكنة مسلم ولكن لم لا يجوز [illegible] قوله
يلزم ان تكون [illegible] انما ممتنع وما الا يجوز ان يكون ذلك لما انتفى الفاعل المختار كما من دون ان
يمنعه انه ليس بفعل الا على المختار ولكن لم لا يجوز ان يكون ذلك لها من مقتضيات ذاتها مشروطا ومع الاجزاء
فقد فات شرطه ولزم من عدم الشرط عدم المشروط قوله في الدلالة الثانية لو تجرد كل واحد منهما عن الاخرى
في الوجود فاما ان تكون متحيزة او غير متحيزة فان كانت متحيزة فاما ان [illegible] في حالة الانضمام او الاجتماع
اما ان يكون كل واحد منهما متحيزا او غير متحيز فان كان متحيزا فاما [illegible] حالة تجرد كل واحد
عن الاخر في حالة الانضمام وان كان غير متحيز [illegible] ايضا يلزم ان لا يكون متحيزا لما ذكروه وما هو
الجواب على ما ذكروه في حالة الاجتماع هو الجواب في حالة الانفراد كيف وانه لا يلزم من كون كل واحد منهما
عند تجردها عن الاخرى غير متحيزة امتناع التحيز على الهيئة الاجتماعية منهما فان الحكم على الافراد
لا يلزم ان يكون حكما على الجملة وكذلك بالعكس كما عرف مرارا وان سلمنا امتناع تجرد كل واحدة منهما عن
الاخرى في الوجود لكن لم قالوا ان حلول الصورة في المادة ليس كحلول العرض في موضوعه وما ذكروه انما
يصح ان لو كان الجوهر في وجوده مستغنيا عن حلول الاعراض به وهو غير مسلم على ما سبق بيانه وعند ذلك
فلا فرق بين حلول الصورة في محلها الذي هو المادة وبين حلول الاعراض في الجواهر وان سلمنا ان حلول الصورة
في المادة ليس كحلول الاعراض في الجواهر ولكن لا نسلم ان الصورة علة لوجود المادة وما ذكروه في التقسيم
ممنوع اذ لا مانع من ان [illegible] في الوجود [illegible] وجود [illegible] الا
[illegible] ان يكون [illegible] للآخر [illegible] وجود معلولين
عن علة واحدة فاعلة بالاختيار كما قررناه فيما تقدم وان سلمنا امتناع كون الموجب لذلك موجبا بالاختيار
ولكن لا نسلم [illegible] على الاخرى ولكن لا نسلم امكان تقدم
الصورة على المادة اذ الصورة مفتقرة في وجودها الى المادة لكونها حالة فيها والمفتقر الى [illegible] فلو
كانت الصورة علة للمادة لكانت مفتقرة في وجودها الى الصورة [illegible] كل واحد منهما على الاخرى في وجوده
وهو دور [illegible] امكان كون الصورة علة للمادة ولكن [illegible] ان المادة
[illegible] فيما تقدم [illegible] على الوجود الصورة حالة كونها بالقوة او
بالفعل [illegible] على كون الصورة علة للمادة وما هو الجواب [illegible] المادة [illegible]
[illegible] ان الصورة الجسمية [illegible] ان الصورة [illegible] ان العلم
[illegible] الحلولات [illegible] وما ذكروه من كون
الافلاك [illegible] الجسم الطويل العريض العميق
ثم اختلفوا في [illegible] الجسم فذهب النظام الى انه ما من جسم [illegible] لا نهاية لها بالفعل
وذهب [illegible] الى ان [illegible] الجسم ثمانية اجزاء [illegible] الطول [illegible]

والعمق وذهب ابو الهذيل العلاف الى ان اقل ما يتركب منه الجسم الطويل العريض العميق ستة اجزاء [illegible]
ثمانية وما ذكروه [illegible] الطول والعرض والعمق
[illegible] كونه مؤلفا [illegible] كما سبق وان قالوا [illegible] ما ذكرناه مع
تسليم وجود الجسم [illegible] فلا نزاع معهم في التسمية وان سلم صحة ما ذكروه من [illegible] لا
غير ان ما ذكره النظام ممتنع وبيانه من وجهين الاول ان النظام وان قال بان ما من جسم الا
وفيه اجزاء لا نهاية لها بالفعل وهو معترف بان فيها المتناهي كالعشرة والمائة ونحوهما من
مراتب الاعداد وعند ذلك فان [illegible] تلك الاجزاء المتناهية [illegible]
جسم [illegible] متناهية العدد وفي ابطال ما ذكرتم [illegible] من تناهي اجزاء [illegible] اجزاء
[illegible] ان لكل واحد منها [illegible]
[illegible] نسبة اجزاء الاصغر الى اجزاء الاكبر [illegible] ما بين الحجمين كان
زيادة الحجم [illegible] زيادة الاجزاء [illegible] بين الحجمين نسبة متناهية فيجب ان تكون
النسبة بين الاجزاء نسبة متناهية [illegible] الثاني ان الزيادة بين الاجسام [illegible]
زيادة اجزاء [illegible] فرضنا [illegible]
فقط [illegible]
[illegible] الزيادة [illegible] الزيادة والنقص [illegible] زيادة الاجزاء
ونقصانها واذا كانت زيادة الحجم [illegible] زيادة الاجزاء فلو كانت الاجزاء لا نهاية لها [illegible]
لكان [illegible] جسم لا نهاية له بالفعل ويلزم من ذلك ان كل متحرك ابتداء بحركة يقطع مسافة [illegible]
جسم كان من مبداه ان لا يصل الى منتهاه لان ما بين مبدئه من الاجزاء التي يروم قطعها [illegible]
لا عداد لها [illegible] وقطع ما لا نهاية له بالفعل [illegible] وذلك [illegible]
ارتكب النظام ما هو اشنع من مقالة الاولى [illegible] العقل وذلك انه قال [illegible]
لا يقطع [illegible]
ما بين الجزئين واحتج على ذلك [illegible] تجزئ الجسم بالفعل [illegible] المتحرك [illegible]

غير ط

ومسكه البر وقال الاسكاف ان المتحرك في السفينة تحرك خمسين ذراعا بمقدار طول السفينة
وقد قطع مائة ذراع وليس ذلك الا بسبب الطفرة وطريق الرد عليه لم لا يجوز ان يقال حال الطفرة
اما ان يكون قد حاذى المطفور عنه او لم يحاذه لا جائز ان يقال بعدم المحاذاة والا لما
فانه لو فرض القاطع بالف وبين خشبة وبين خط على الف وخط على ثمره فان الخط يكون متصلا
غير منقطع ولو لم يكن قد قابله وحاذاه لما كان الخط متصلا فلم يبق الا المحاذاة وهو المطلوب
اما المتحرك في السفينة فحركته مائة ذراع لكن منها خمسون بالذات قدر حركته في طول السفينة
الى آخرها وخمسون بالعرض وهي حركته بحركة السفينة ولهذا لو قدر واقف في مؤخر السفينة
مع حركة السفينة اذا انتهت الى مقدمها كانت قد قطعت خمسين ذراعا والواقف فيها
خمسون ذراعا فلذلك كان قاطعا لمائة ذراع ومحاذيا لها واما حركة الدولاب فانما كانت مائة
ذراع وحركة الملاح خمسين ذراعا بسبب سرعة حركة الدولاب بالنسبة الى حركة الملاح كما في حركة
اجزاء من دائرة طوق الرحى بالنسبة الى حركة الجزء من دائرة القطب وان كان السبب المحرك
لها واحدا والمعقول يجب ان اقل ما يتركب منه الجسم ثمانية اجزاء تفريعا على القول بان
الجسم هو الطويل العريض العميق وقصد بقول ابي الهذيل وقول ابي الهذيل الفاسد وجود بأن
وجود الطويل العريض العميق من اربعة اجزاء ثلثة وواحد عليها متقابلا وهذا هو المسمى بالمكعب والا
اصح فانهم قالوا اجمعوا احققناه من الوضع اللغوي في اطلاق اسم الجسم على المؤلف ثم
اختلفوا فمنهم من قال اقل الاجسام ما يتألف من جزئين ومنهم من قال اذا ما تألف جزءان
فهو جسمان لان كل واحد منهما قد قام به التأليف مع خصمه الى الكفر بالتأليف الآخر معه
اذ التأليف عرض والعرض الواحد لا يقوم بمحلين فيكون كل واحد منهما مؤلفا اذ المؤلف
ما قام به التأليف واذا كان مؤلفا كان كل واحد منهما جسما نظرا الى ان الجسم هو المؤلف
كما تحقق قبل وهذا هو اختيار القاضي ... الحقيقي في ... وهو الحق نظرا الى ... الجميل
المهندسين قبل وبالجملة فالنزاع في اطلاق اسم الجسم على المعنى الذي ذكرناه والاختلاف فيه راجع

في النزاع

في النزاع في التسمية والاولى منهما ما كان موافقا للوضع اللغوي
ان ابعاد الاجسام متناهية واذ بينا وجوب النهاية في اجزاء الاجسام وجب ان
يتبين وجوب النهاية في ابعادها وقبل الخوض في الاصح ... لا بد من
بيان ان مفهوم النهاية واللانهاية والاختلاف اعتباراته وتحقيق محل النزاع لكون
التوارد بالنفي والاثبات على محل واحد فنقول اما النهاية فانها تقال على حد الشيء
وطرفه وهو الوضع الذي لو توقف عنده لم يجد بعده شيئا كونه الطرف
كالنقطة للخط والخط للسطح والسطح للجسم واما اللانهاية فقد تقال على ما لا نهاية بالمعنى
الذي اوضحناه وباعتبار تعذر الوصول اليه بالحركة والانتقال لا لعدم القدرة على
ذلك كالامتداد الكائن بين السماء والارض وما لا يحتمل التوقف في ذلك من
العدد المشعر كالسنة المتباعد بين العلماء الى الابد ... الاول
ولا نهاية بعد هذا الاعتبار مجازي وليس بحقيقي وقد تقال اللانهاية على ما لم يكن له
طبيعة قابلة للنهاية واللانهاية باعتبار او خارج لكن منها ما يمكن وقوع النهاية فيه
بالفعل بفرض الفارض ومنها ما ليس كذلك فالاول كالسطح المحيط بالكرة و
الخط المحيط بالدائرة فانه ان قيل لا نهاية لها فليس الا باعتبار انه ليس
منقطعا بالفعل ولا يمتنع نقطة توضع في الخط المحيط بالدائرة وفي السطح
المحيط بالكرة الا وهي صالحة لان تكون بداية ونهاية على حسب اعتبار المعتبر وفرض
الفارض وقيل فرض الفارض هو بالقوة لا بالفعل واما الثاني فكالمحال بانه لا نهاية
على كل ما فرض الوقوف عنده من نهاية فرض او حس كان بعد التزايد
عنه هو منه والحق انه هاهنا انما هو النهاية بالاعتبار الاول واللانهاية بالاعتبار
الاخير واذا تلخص محل النزاع فقد اختلف الناس في تناهي ابعاد الاجسام
والذي عليه اتفاق اهل الشرائع واكثر العقلاء القول بتناهي ابعاد الاجسام
خلافا لبعض الاوائل من الفلاسفة وقد اعتمد اهل الحق على مسائل

قالوا لو فرض بعد لا نهاية له اما من جميع جهاته او من بعضها قلنا لنا ان نفرض حدا كالنقطة
من خط فقط ولنفرض خروج بعدين ذاهبين الى غير النهاية وعند ذلك فلنا ان نقطع
بالتوهم من احد البعدين المفروضين جزءا من جهة الحد ثم نطبق بين الطرفين المتناهيين
من طرف البعد الناقص والبعد الزائد وعند ذلك فاما ان يذهبا الى غير النهاية او يقصر
الناقص عن الزائد في الطرف الذي ليس متناهيا فان كان الاول فيلزم ان يكون
الناقص مساويا للزائد وهو محال وان كان الثاني فقد تناهى ويلزم ان يكون الزائد
ويلزم منه تناهي البعد الاطول اذ هو زائد عليه بقدر متناه وكل ما زاد على المتناهي بمتناه
فهو متناه وربما قرر ذلك بحجة اخرى وهي قطع النظر عن تطابق الطرفين المتناهيين
فان قيل لو فرض انقطاع الجزء منه الى ان يكون مساويا للبعد الآخر والنقص منه الاول
محال والثاني ان نقص مع ما بالزائد وان كان النقص منه فالآخر زائد عليه بامر متناه
وهو مقدار الجزء الذي فرض قطعه ولابد ان يكون لتلك الزيادة نسبة لكل واحد من
البعدين بجهة من جهات النسب ويلزم من ذلك ان يكون كل واحد منهما معدودا بامثال
تلك الزيادة نسبة لكل واحد من البعدين بجهة من جهات النسب ويلزم من ذلك ان يكون
كل واحد منهما معدودا بامثال تلك الزيادة عددا متناهيا وكل ما عدده بامثال
المتناهي عددا متناهيا فهو متناه وفيه نظر اذ لقائل ان يقول ما ذكرتموه انما يصح
ان لو امكن فرض الانطباق بين الطرفين المتناهيين بتقدير انقطاع
الجزء من احدهما وهو غير مسلم لان الانطباق بين الطرفين انما يكون بجر
الاقصر بجملته بالحركة الى ان يطابق طرفه المتناهي للطرف المتناهي من
الاطول والحركة الممتنعة والتخلخل وانما يوجد بالتوهم من الناقص مقدار معلوم
ومثله الدائم كذلك الى غير النهاية واما ثمة امر آخر فان كان الاول فقد
خلا مكان الطرف الذي لا نهاية له منه بجر الطرف المتناهي ويلزم ان يكون

له طرف ونهاية من الجهة التي قيل هو غير متناه منها وهو محال فما لا نهاية له وان كان الثاني
فهو غير بعيد لتناهيهما وعدم النقصان في احدهما وان كان الثالث فانه يلزم المساواة
بينهما في البعد من جهة النهاية ان لو لزم من المساواة بينهما في ان لا نهاية لاعداد المقاطع
المفروضة المساواة في عددها وهو غير مسلم ولهذا فان اعداد عقود العشرات مساوية
لاعداد عقود المئين في ان لا نهاية لها ما كانا وان كانت اعداد العشرات اكثر من
اعداد المئين وكذلك على راي المتكلم اعداد معلومات الله تعالى مساوية لاعداد مقدوراته
في ان لا نهاية وان كانت اعداد المعلومات اكثر من اعداد المقدورات فان العلم متعلق
بكل ممكن ومستحيل وواجب والقدرة غير متعلقة بغير الممكن وان كان الرابع فلابد من تصويره
واقامة الدليل وما قيل من انه لابد وان يكون للزيادة نسبة الى كل واحد من البعدين بجهة
من جهات النسب فغير ضروري والنظر لابد من بيانه وذلك لان الخصم قد لا يسلم ان النسبة
ولابد ان يكون بين ما ليس متناهيا وبين النسبة الواقعة بين المتناهيين لان النسبة
على ما قيل انما يحصل اذا امكن ان يحصل الشيء معدودا بامثال المتناهي عددا متناهيا
وذلك فيما لا نهاية له محال   انه لو كانت ابعاد الجسم لا نهاية لها فلنا
غير متناه الى جهة الخط المفروض اولا ثم فرض دائرة مماسة فلابد وان تكون مما
يحاذيه بنقطة وينفصل عنه باخرى وانا لو قطعنا بفرض المحاذاة عند نقطة اولا فلابد
يحاذيه قبلها عند نقطة اخرى الى غير النهاية والا لا يمكن محاذاة ومماسة الابعد
فرض محاذاة ما لا نهاية بمحاذاته محال والمحاذاة واللاانفصال وهو خلاف الفرض
الممكن وهذا المحال لم يلزم من فرض البعدين وفرض حركة احدهما لا لكانه فلم يبق
الا ان يكون لازما من فرض ابعاد غير متناهية فيكون محالا وهو ضعيف اذ لقائل ان
يقول المحال انما لزم من بعض المقدمات المفروضة وهو فرض دوران ما لا نهاية له
وانتقاله بالحركة وذلك محال وانما كان محالا لان البعد المتناهي من احد طرفيه
اذا قدر تقرر طرفه المتناهي ودوران الطرف الذي لا نهاية له فلابد وان ينتقل من مكانه
الى مكان غيره بحيث ان يكون ما انتقل منه واليه بعدين خارجين من النقطة المركز

كسائر في مثلث واذا كان بالفرض غير متناهيين فلا بد ولكن يكون منهما على تاتي الانفراج غير متناه
فلو قدر حركة احدهما الى الآخر او حركة من احدهما الى الآخر للزم ان ينقطع بالحركة ما لا نهاية له في
زمن متناه وذلك محال — انه لو قدر بعد غير متناه لا يمكن تنصيفه الا بانشطار كل
واحد منهما غير متناه ويلزم من ذلك تضعيف ما لا نهاية له وهو محال وهو فاسد فانه انما
يلزم تضعيف ما لا نهاية في تشطيره ان لو كان كل واحد من شطريه غير متناه من كلا طرفيه
واما اذا كان متناهيا من جهة تشطيره غير متناه من الجهة الاخرى فالاحالة غير مسلم
وهو مناسب للاصول الفلاسفة وهو انهم قالوا لو قدر جسم لا نهاية له فاما من جزء يفرض من
الا ويجب ان يكون ساكنا في كل مكان ومتحركا الى كل مكان اذ كل مكان يقدر فهو
طبيعي له وهو محال بان يكون الشيء الواحد ساكنا ومتحركا معا في حيز واحد اذ هو مبني على ان كل
جسم فلا بد من مكان طبيعي وسيأتي ابطاله وبتقدير التسليم فما ذكروه لازم عليهم في
الجسم المتناهي فانه اذا كان في مكانه الطبيعي الكلي فاي جزء يفرض منه الا ويكون
في جميع افراد مكانه كلها نسبة واحدا وهو طبيعي له فكان يجب ان يكون في كل واحد منها
ساكنا في كل افراد مكانه كله ومتحركا الى كل واحد منها وهو الى في ولو كان
ذلك حقا لما وجد جسم لا متناه ولا غير متناه الا واجزاؤه ساكنة في كل جزء من
اجزاء مكانه ومتحركة اليها وهو محال فما الاعتذار عنه في الاجسام المتناهية يكون
الاعتذار عن الاجسام التي لا نهاية لها — وهو ما ذكره الفلاسفة
ايضا قالوا لو كان الجسم لا نهاية لبعده لما تصور عليه ولا على جزئيه حركة طبيعية
واللازم ممتنع اما انه لا يتصور عليه الحركة فلان الحركة المكانية او وضعية فلا جائز
ان يكون مكانية بحيث يستبدل بالحركة مكانا بمكان اما اذا كان غير متناه من

جميع

جميع الجهات فلانه لا يخرج من مكان واما اذا كان متناهيا من جهة دون جهة فانه لا
لا بد وان يخرج من الجهة التي هو غير متناه فيها الى الجهة التي هو متناه بالنسبة اليها
فانه لا حركة له الى جهة هو فيها وعند ذلك فالتي خلفها منه مكانه او الخلا غير متناه
لا جائز ان يقال بالاول والا فقد صارت الجهة التي هي غير متناهية متناهية وان كان
الثاني فيثبت الحركة المكانية بل الا ان يتخلخل او ينمو وليس الكلام فيه واما الوضعية
فهي الحركة الدورية على مركز نفسه فانه لا يخلو اذا تحرك اما ان يتم الدورة او لا فان تمها
فان تمها يلزم ما قيل من ملاقاة الخطين وهما المفروض غير متناه مع جانب الخط العالم
والخط الدائر عليه وان لم يتمها فلا يخلو اما ان يكون تتميمها مستحيلا او ممكنا فان كان
مستحيلا كان الجزء منه ان يتحرك في قرب ولا يمكن له ان يتحرك في قرب آخر وذلك يبع
ان حقيقة التحرك في الاقواس والتعال منها مستحيل واما انه لا حركة
لاجزائه طبعا فلانه لا يخرج ذلك الجسم ان يكون غير متناه من جميع الجهات او من جهة دون
جهة فان كان الاول فليس لاجزائه موضع مطلوب يتحرك اليه وهو محال لمبدا
الحركة فان كان الثاني فلا يخلو اما ان يتحرك حركة مكانية يطلب بها الطبيعي او يطلب
الجزء يجب ان يكون هو طلب الكل والكل لا يطلب مكانا اذ لا مكان له بالطبع
لا في تساوي سطح نسبته سطحه ولا غير مماس اذ ان يكون محاذيا لشبه سطحه
في طبيعته فان ذلك الجزء لا يطلب مكانا غير مكان الكل وجزء الكل
متناه به فيكون حركته في موضع التفتق منه ولا يصير خارجا عن حيز الكل اللهم
الا ان يحصل المكان متناهيا من جهة فيجب ان يكون حيز الكل هو مطلوب الجزء او
نفس الكل المتصل به فان كان الاول فلا حيز للكل اذ الحيز الابعاد او
محيط البعد محال كما سبق والمحيط محال فان ما لا انتهاء لا يحيط به وان كان

القسمة فيجب ان يكون حركات الاجزاء كلها الى جهة واحدة لطلب الاتصال بالكل والحال
في الاجسام الطبيعية غير هذا على ما يشهد به الحس وان لم يتصور الحركة الطبيعية لا على الكل ولا
على الجزء وجب لا تناهيه فحين نعلم ان الاجسام في عالمنا هذا قد تتحرك بالطبع الى جهات
مختلفة وبعضها يجتمع بجنس فلا يكون لاي جزء منه غير متناه وهو المطلوب ومن هنا يظهر انه
اذ لقائل ان يقول ما ذكرتموه مبني على ان الكل لابد له من حيز طبيعي وهو باطل بما سبق
ولئن سلمنا ان الكل لابد له من حيز طبيعي وسلمنا انه يمتنع على ما لا يتناهى الحركة الا انا لا نسلم
ولكن لا نسلم امتناعه وذلك على اجزاء الجسم الذي يفرض ذلك الجسم المتصل الذي لا نهاية
له فيها وعلى طبيعة واحدة ولا … فرض طلب الاجزاء المتصلة التي تكون
في جهة البعد الا متناهي فهو ممتنع لان يكون المكان الطبيعي لكل واحد منها غير مكان
الاخر على ان هذا ترتيب للاجسام العنصرية في عالمنا هذا المحسوس لان
وعند ذلك فلا يمتنع الحركات المختلفة عليها عند كون كل واحد منها ما يلي غير الملائم وطلبها
للملائم ولا سيما اذا فرض الجسم متناهيا من بعض الجهات دون البعض … الباب
الباب ولئن كان قد ضعفه قوم من الافاضل حيث قيل الحركات للابعاد غير متناهية
قلنا انه يفرض خطين خارجين من نقطة مفروضة كساقي مثلث الى غير النهاية وعند
ذلك فلابد وان يكون زيادة الانفراج بينهما على حسب زيادة طولهما ولهذا كلما بعد
ما قرب من نقطة الزاوية المفروضة من الابعاد الانفراجية الواقعة بين الضلعين
الخارجين من النقطة المفروضة ما بعد عنها وليس ذلك الا لان زيادة الانفراج
على نحو زيادة طول الاضلاع المفروضة فاذا فرضت الاضلاع لا نهاية لها فيجب ان يتوهم
بينهما انفراج لا يتناهى في الجملة ضرورة ان زيادة الانفراج على حسب زيادة طول الاضلاع
فان قال من ضعف هذا المسلك انه ما من حد يفرض من الضلعين الا وهما متناهيان

بالنسبة اليه وكذلك الى غير النهاية فكذلك الحكم في كل انفراج يقدر بينهما قلنا فيلزم اما
توهم كون كل واحد من الضلعين غير متناه بحيث في الجملة ضرورة انه وقد قلنا انهما
غير متناهيين فاذا لم يمتنع توهم كون البعدين غير متناهيين في الجملة مع انه ما من حد
نفرض منهما الا وهما متناهيان بالنسبة اليه فكذلك يجب ان يتوهم من غير امتناع وجود
انفراج بين الضلعين لا نهاية له في الجملة ضرورة انهما غير متناهيين وان كان زيادة
الانفراج على حسب زيادة طول البعدين وهو فلا يخرج عن بين الضلعين المفروضين
واللا تناهي فلا تخير بين حاصرين واذا كان ذلك ممتنعا فالملزوم مثله والمعتمد انما هو الطريقة
المشهورة التي … ولم نجد ولا الفارابي الاصحاب المتقدمين ولا الفضلاء المتأخرين
بهذه الطرق … لتشهد بصحته الفطرة السليمة والاذهان المستقيمة وذلك انه قال لو
فرض بعد لا نهاية له من جميع جهاته قلنا انه نفرض بعدا غير متناه من جهة ولكن بعد ا ب ح
ب د ح ولنفرض في هذا مفروضا معينا وليكن … ذلك فاليه
من الجانبين الى غير النهاية وهما البعد ب د والبعد ح ا الا ان يتفاوتا بحيث لو قرب الطرفان
احدهما الى الاخر لتقاصر الناقص عن الزائد ويتبين … لا يتقاصر احدهما عن الاخر
بتقدير الانطباق فان كان الاول فيلزم ان يكون الناقص طرفه نهاية واما الطرف
نهاية فلا يكون غير متناه وقد قيل انه غير متناه وذلك محال وان كان الثاني فالذي نفرض
حدا اخر … ضرورة انه انضيف اليه من بعد د ه … والبعد ذ ح فهو
خلف اذا كان البعد ا ب … والبعد ذ ح اولى ان يكون البعد ب د مساويا
للبعد ب ز وهو ايضا محال اذ الناقص لا يساوي الزائد وهذه المحالات انما لزم من
فرض بعد لا يتناهى فالقول به محال فان قيل هذا الاستدلال على البطلان …
وذلك لانه لا يتصور في الذهن انقطاع البعد بحيث ينتهي الى حد ليس وراءه حد اخر
ولا تقف عليه عقل بل كل عاقل يجد من نفسه انه ما من حد نفرض الوقوف عنده الا
ووراءه حد اخر الى غير النهاية ولئن سلم انه … فلكن ما ذكرتم معارض بما يدل على
نقيضه وذلك انا لو قدرنا شخصا وقف في طرف العالم الذي قلتم بتناهيه ومد

سهامعارضنا فاما ان يصح نفوذه خارجا عن الحد المفروض الانتهاء عنده ولا يصح ذلك
فان كان الاول فقد لزم البعد وعلى هذا ابدا وان كان الثاني فاما ان يكون وراء العالم
مانع يمنع من النفوذ او لم يكن فان قدر المانع فهو ملاء ليس لا خير وراء العالم وان لم يكن ثم
مانع فالقول بعدم تصور النفوذ ممتنع والا نفذ فقد لزم البعد والبعد اما جسم او عرض و
العرض لا يقوم بنفسه فلا بد ولا يقوم بموضع هو الجسم قلنا القول بعدم التناهي ليس ضروريا لما
ذكرتموه بل غايته ان ذلك في الاوهام لا ذلك وحكم الوهم لا يقتضي بل على حكم العقل بل
العقل حاكم ببطلان احكام الاوهام ومناقضة له واذا كانت الاوهام ربما
اثرت في حق بعض العوام تاثير التقرير على حالة العقل عنده كمن يحكم على الناس
بكونه جسمانيا الروح له حد ابدا عالم بجوهر كالمقتضى عقله بناء على انه اذا اشتهر
ولم ينفر عن الغسل اذا اشتبه بالعذرة او عن الميت في مرقده من جهة حركته مع قطعه بان
ما ينفر عنه عسل وان الميت لا حركة له ولكن ذلك غير معقول على الحركات والقضايا
العقلية واما عدم نفوذ السهم فيما وراء العالم فانما كان لعدم القابل وذلك لا يدل على
ان وراء العالم شيئا فان عدم القابل ليس بشيء

في تماثل الاجسام

قد اتفقت الفلاسفة والمعتزلة على ان الاجسام متماثلة بناء على اصلهم ان الجسم
الجسم هو الجوهر الفرد المتألف او الجواهر المؤلفة وان الجملة متساوية وان التأليف عرض
وما يعرض عن مختلف فالاجسام الحاصلة منها غير مختلفة في ذواتها النظام والنهي المتحركة
على ان للاجسام مختلفة بناء على اصلهم في ان الجواهر التي يخرب منها تركيب الاجسام
مختلفة كرسالتهم الاوائل المعلم وقد حققنا كل واحد من الاصلين ونبهنا على
ما فيها واما الفلاسفة فانهم قالوا الجسم البسيط المشترك بين جميع الاجسام العلوية
والسفلية واحدة الحقيقة المرجع للاختلاف فيه بناء على اصلهم ان الجسم هو الذي
يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على حدود واحد تقاطعا قائما وهذا كما
يتركب فيه الاجسام العلويه والسفليه من غير اختلاف وانما الاختلاف في انواعه

العلويه

العلويه والسفليه فان للاجسام العلويه وهي اجسام السموات مخالفة بطبايعها
وصورها الجوهرية لاجسام العنصرية البسيطة التي في مقعر فلك القمر وهي النار والهوا
والماء والتراب ولذلك بالعكس قالوا ويدل على ذلك كون الاجسام السماويه لا تقبل عليها
الكون والفساد ولا الحركة المستقيمة بخلاف العناصر فانها قابلة لذلك على ما سيأتي ولو
كانت مماثلة لجاز على كل واحد منها ما يجوز على الآخر وكذلك العناصر ايضا مختلفة في
انواعها وصورها الجوهرية لا في الجسمية المشتركة ويدل عليه ان العناصر مختلفة الكيفيات
لان العنصر اما حار او بارد فان كان حارا فاما يابس او رطب فان كان يابسا
فهو النار وان كان رطبا فهو الهواء واما ان كان باردا فهو اما رطب او يابس فان كان
رطبا فهو الماء وان كان يابسا فهو التراب قالوا وهذا الاختلاف بين العناصر لا بد
وان يكون لاختلاف طبايعها والا لما اختلفت كيفياتها ولست طبايعها التي بها اختلاف
عاية لهذه الكيفيات لكنها لوجه اذ لو كان كذلك فكان الماء اذا سخن
بالنار يخرج عن طبيعته المائية ويصير هواء لحرارته ورطوبته ولكن الارض اذا سخنت بالنار
يخرج عن طبيعة الارض ويصير نارا لحرارتها ويبوستها لكن الارض باقية على حال
وان الماء اذا سخن بالنار وكذلك التراب اذا ترك زمانا عاد باردا مع علمنا بانعدام
البرودة الاصلية عنه في حالة حرارته بالكلية ولو كانت طبيعته الكيفية الزايلة عند
وجود الحرارة الحادثة لما عادت عليه لزوال الطبيعة عنه بل عادت اليه علمنا ان طبيعته
التي المقتضية لبرودته ورطوبته غير باطلة ان هذه الكيفيات مما يشتد و
تضعف واما لا يوصف بالشدة ولا الضعف واذا ثبت ان طبايع العناصر
غير هذه الكيفيات ولكن هذه الكيفيات عارضة لاحقة بالعناصر فيجب ان يكون هذه
الطبايع صورا جوهرية لا عرضية فان كان عرضا تعين ان الاول ان يكون هو الطبيعة الاولى
فرض لكلا الكثير مع اختلاف الطبيعة او فرض التعدد فيه مع اتحاد الصانع فانما
كان وجود الجسم المطلق غير متصور بدون طبيعة مخصصة وجب ان يكون تلك الطبيعة صورة
جوهرية لا عرضية لتوقف وجود الجسم عليها والاعراض الجسمية تتوقف في وجودها على الوجود في محل

فاذن طبايع العناصر التي بها الاختلاف فيما بينها صور جوهرية لا عرضية قالوا وكذلك المركبات
الكائنة من العناصر كالنبات والحيوان والمعدنيات مختلفة وليس اختلافها بالعوارض فانه ما من
عرض يقدر الا ويمكن فرض اشتراك فيه بين هذه الانواع مع اختلاف طبايعها فاذن انواع
الاجسام مختلفة لا متجانسة وهذا ما ذكروه والجواب فنقول اما قولهم ان انواع الاجسام
مختلفة لا متجانسة وهذا ما ذكروه والجواب فنقول اما قولهم ان انواع الاجسام مختلفة بالصور
الجوهرية فممنوع والمانع ان يكون متحدا بالجسمية مختلفة بالامور العرضية وقولهم اجسام السموات
مختلفة بالصور الجوهرية فممنوع لاجسام العناصر قلنا لا نسلم ان اجسام السموات لا يتصور
عليها الكون والفساد والحركة المستقيمة بخلاف العناصر قلنا لا نسلم ان اجسام السموات
لا يتصور عليها ما ذكروه وما ذكروه فمبني على قواعد ابطال الخرق ولئن سلمنا ذلك جدلا ولكن
لا نسلم انه يلزم من ذلك اختلاف طبايعها وصورها النوعية وقولهم لو تماثلت نوعا واتحدت
لجاز على كل واحد ما جاز على الآخر قلنا والمانع ان يكون ذلك مع اتحاد النوع بسبب اختلاف
العوارض دون الصور الجوهرية فلان قلتم يمتنع ان يكون ذلك بسبب اختلاف العوارض مع
اتحاد النوع لان اختصاص كل واحد من الكليات بما هي من الاوضاع ان لم يكن ذلك لذاته او
للازم ذاته فان كان الاول لزم الاشتراك بينها في ذلك العارض ضرورة اتحاد الكل
المستلزم ويمتنع معه الافتراق وان كان الثاني فالكلام في ذلك اللازم كالكلام في الاول
وهو تسلسل ممتنع قلنا هذا انما يلزم ان لو لم يكن ذلك المخصص لكل واحد منها المخصص
فاعلا مختارا والافتقار الى مخصص مطلقا وان قيد بانه غير ما ذكروه من لزوم الاشتراك والتسلسل
فلم قالوا بامتناعه كيف وانا قد بينا انه لا مؤثر في شيء من الآثار غير الله تعالى وانه فاعل مختار
ولئن سلمنا ان المخصص ليس فاعلا مختارا فيلزم ما ذكروه في الاختصاص بالعوارض مع اتحاد الطبيعة
النوعية لانه يلزم عليه في اختصاص بعض الجسم بالطبيعة والصورة الجوهرية دون بعض مع ان
الكل واحد في الجسمية فان القائل له ان يقول اذا سلمتم ان مسمى الجسم المشترك واحد في جميع الاجسام
فاختصاص بعضها بطبيعة جوهرية لا دونه لما في الجسم الآخر مع اتحاد الجسم المشترك
اما ان يكون لذاته او للازم ذاته فان كان الاول وجب ان يشترك في تلك الطبيعة ضرورة اتحاد

المستلزم

المستلزم وان كان الثاني فالكلام في ذلك اللازم كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع
فما هو الجواب في الاختصاص بالطبيعة هو الجواب في الاختصاص بالعوارض ثم يلزمهم
امتناع التعدد في اشخاص كل نوع من انواع الانسان وغيره فان طبيعة النوع في
جميع اشخاصه واحدة عندهم والتمييز بين الاشخاص انما هو بالعوارض ثم يلزمهم امتناع
التعدد في اشخاص كل نوع من انواع الاجسام وعند ذلك فلقايل ان يقول
اختصاص كل واحد من اشخاص النوع بالمخصص الذي يكون لذاته وطبيعته او للازم
ذاته فان كان الاول لزم الاشتراك في ذلك العارض ضرورة اتحاد المستلزم وان كان
الثاني فقد لزم التسلسل واتحد الجواب في محل النزاع وصحة الالزام وقولهم العناصر
ايضا مختلفة الانواع ممنوع فقولهم العناصر مختلفة الكيفيات مسلم والمانع من التشبث على
الزامهم فيما ذكروه من الكيفيات وذلك انهم قالوا الحار اليابس هو النار وقد رسموا
اليابس بانه قوة بها يعسر قبول الجسم للانحصار والتشكل بشكل غير اشكاله وان ما هم
ما ذكروه في الكيفيات وذلك انهم قالوا الحار اليابس هو النار وقد رسموا اليابس بانه
قوة يعسر قبول الجسم للانحصار والتشكل لكن عبروا عن الرطوبة بانها منضبطة وانما
يتفق مع ذلك حول الكثافة بهذا الاعتبار وحمل للماء ونحوه مع علمنا بان النار
الطف الاجسام واقبلها للانحصار والتشكل بشكل غير اشكالها وان سلمنا صحة ما ذكروه
في الكيفيات الملموسة ولكن لا نسلم دلالة ذلك على اختلاف الصور الجوهرية للعناصر
والمانع من ان يكون اختلاف العناصر في هذه الكيفيات بسبب اختلاف امور عارضة
غير هذه الكيفيات وقولهم ما من عرض يقدر الا ويمكن فرض الاشتراك فيه مع اختلاف
العناصر فيه مسلم ولا يلزم من عدم امتناع الاختلاف بينها في بعض الاعراض ذلك في كل
عرض يقدر ولا يخفى ان ذلك مما لا سبيل الى الدلالة عليه ولئن سلمنا امتناع
البعض بعوارض مع اتحاد النوع لما ذكروه وجاء ما ذكرناه وقولهم ان وجود الجسم المطلق
غير متصور دون التخصيص فوجب ان يتوقف على صورة جوهرية لما قرروه قلنا
فيلزم على ما ذكرتموه ان يكون الاختلاف بين اشخاص كل نوع من الانواع

بالصور الجوهرية لا بالعوارض لامتناع وجود طبيعة النوع عندهم منفكا عن كل من الامرين مطلقا في الاول
في جواب اي وان كان ابعد من الكناصرية الاطباء مختلفة بالصور الجوهرية كما في المنقول عليها
نوعا عاليا او هو خلاف مذهبهم على ما وقف من مذهبهم في المواضع اللائقة وعلى هذا الاختلاف
الكلام عليهم في اختلاف المركبات الحيوانية والنباتية والمعدنية وغيرها
للاجسام من الصفات والاثار واذا بنينا على الاردنا من ان كل جسم فلا بد الذي يكون تماما
فطلب انه لا يخلو عن الحيز المتناهي من الصفات بتقدير عدم الاسباب الخارجية فمن الصفات
الواجبة لنفسه والحيز المتناهي لو قدر عدم جميع الاسباب الخارجة عنه فلا يخلو عن شكل
حد بحيط به فيكون كرة او ضلعا فيكون مضلعا وعن وضع الكمية للاجزاء بالنسبة بعضها
الى بعض وعن حيز ... مكان او مقدار مكان ولكن ما تقتضيه ذاتا بلا الاول بالاولى
كونه جسما لشكل ما سبق والمانع لصيرورة الاشكال والاوضاع على سبيل التعيين فليس
الصفات الواجبة للجسم لا يمكن ايضا بناؤها على طبيعة الجسم لما بيناه والرد على الطبائعيين بل كل
ما يمكن من ذلك فانما هو بجعل من الفاعل المختار وقالت الفلاسفة لا بد لكل جسم من شكل طبيعي
وحيز طبيعي وكيفية طبيعية يكون في الحيز الخارج قسرا فبعد زوال السبب القاسر يعود الى مقتضى طبعه
من الشكل والحيز والكيفية لكن ان كان من الاجسام البسيطة فشكله الطبيعي كرة اذ القوة
الواحدة في البسيط لا تفعل غير المتشابه ولا المتشابه من الاشكال غير الكرة وان كان
مركبا مضلعا فشكله الطبيعي لا يمكن الا مضلعا والاشكال الغالب من بسائطه
واما الحيز الطبيعي للبسائط من الاجسام فما كان منها علويا كالسماويات فحيزه
الطبيعي من حيز فلك القمر الى العالم وما كان منها سفليا كالعناصر فقد اختلفوا
فيه فمنهم من قال ان الحيز الطبيعي لها جميعا انما هو مركز العالم وانها باجمعها تطلب
بطباعها المركز حيث السفل غير انه لما كان بعضها اثقل من بعض ضغط الثقيل ما هو
اخف منه فما فوق قسرا ولذلك كان التراب اسفل الكل اذ هو اثقلها ويليه الماء

ثم الماء والهواء وفي الهواء النار لان النار اخف من الهواء والهواء اخف من الماء والماء
اخف من التراب ومنهم من قال ان الحيز الطبيعي لها ما يشاهده من حركة كل واحد من اجزاء الاخر انما
هو للطبيعة لانه مطبوع على حركة اليه دون الارض والماء ثقيلان الا ان الارض
اثقل من الماء ولهذا كان الحيز الطبيعي للنار فوق الكل والحيز الطبيعي للهواء تحت
النار وفوق الماء وما تركب منها فحيزه الطبيعي حيز الغالب منها وان تساوت فحيز
المتوسط منها وربما قال بعض الاوائل منهم ان حركة الثقيل الى الارض
هو سعي الى الوسط وسكونه فيه ليس للطبيعة بل للاتفاق والحركات التي للدفع
المثبت به من كل جهة كما يعرض لحفنة من تراب اذا وضعت في قنينة وادرت
على القطبين الا وضع بحركة شديدة ان يصير في الوسط ثم يليه الماء ثم الهواء
ثم النار ومنهم من قال ان سكون الارض في الوسط وعدم حركتها ليس للطبع الذي
بل لجذب الفلك اياها من جميع الجهات جذبا متساويا على نحو جذب المقناطيس الحديد فلذلك
ابطال حركتها من جهة ولهم اختلافات كثيرة وخبط كثير لا يليق استقصاؤه ههنا
البناء على ابطال الطبائع وقالوا في الحق قد ... الكيف فمنهم قال ان كان من بسائط الاجسام
كالعناصر فلا بد لكل عنصر من كيفيتين يكونان له بمقتضى طبعه كالحرارة واليبوسة للنار
والحرارة والرطوبة للهواء والبرودة والرطوبة للماء والبرودة واليبوسة للارض
بحيث يعود اليه بعد زوال المانع قسرا واما الاقوال بمقتضى اثبات ... في الكتب
ليس بسائط الافلاك ما يلازمه الثقل او الخفة والثقل والخفة من لوازم الحركة المستقيمة
والحركة المستقيمة غير متصورة على الافلاك عندهم كما بانت شرح هذا الفصل بعد منهم والحق
... الصفات بل اتفقا من وجود الفاعل المختار وانه لا مؤثر سواه
والنقلية اتفقا من وجود الفاعل المختار وانه لا مؤثر سواه قد بينا في الفصل
المتقدم على بطلان جميع ما ذكروه بتقدير التسلسل لا في عدم الحق على الحكماء فلا بد
من مناقضتهم فيما ذكروه اولهم ما كان من بسائط الاجسام فلا بد من شكل طبيعي

الاكريا ممنوع قولهم لان القوة الواحدة في بسيط واحد لا يفعل الا الفعل باستقيم لم
لو ثبتوا امتناع قيام قوتين مختلفتين في بسيط واحد والمانع منه ولهذا قالوا ان صور
العناصر قابلة للكون والفساد ومع بساطتها وانما يكون قابلة للكون بالقوة قابلة للكون
وكذلك انما يكون قابلة للفساد بالقوة قابلة للفساد او لو لم يكن فيها قوة قبول للكون
والفساد لما كان ولما فسدت وبتقدير اجتماع قوة القبول للكون والفساد في
البسيط الواحد لا يمتنع اجتماع قوتين فيه لتبين في البسيط الواحد ويسلم ذلك العراق
لم يجدوا اليه سبيلا فلانهم قالوا ان القوة القابلة للكون هي القوة القابلة للفساد فلا يكون
قلنا فيلزم على هذا الجواز فساد النفس الانسانية فانهم انما اوردوا ذلك على ان النفس الانسانية
لو قبلت الفساد وكان فيها قوة قبول الفساد وقد كان فيها قوة قبول الكون
والبسيط الواحد لا يجتمع فيه قوتان وذلك لا يصح مع القول بان القوة القابلة
للكون هي القوة القابلة للفساد ثم لئن سلمنا ان القوة القابلة للكون غير القوة القابلة
للفساد فلان لا يجوز ذلك ممكنا او لا يكون فان كان الاول فالمانع من جواز الاخر
الانسانية وان كان الثاني فليمتنع القول بحدوث الصورة الجوهرية وفسادها وان
سلمنا ان البسيط لا تقوم به الا قوة واحدة ولكن لا نسلم انه لا يفعل الا فعلا واحدا وما ذكروه
انما يستقيم ان لو امتنع فعل الامور الكثيرة من علة واحدة وهو غير مسلم ولو كان
الشكل الطبيعي للبسيط كريا لكان الشكل الطبيعي للارض البسيط
كريا ولو كان كذلك لوجب ان تقسر على القسر بعود شكلها كريا بتقدير زوال القسر
وليس الامر كذلك في الارض فلانهم قالوا انما لم يعد الشكل الكري لان اليبس الذي
هو من مقتضى طبع الارض حافظ لهيئة كل جزء من اجزاء الشكل الذي اقتضته
طبيعة الارض على حاله فلو عاد الشكل الكري لكان على خلاف مقتضى اليبس
الذي هو مقتضى الطبيعة فيكون على خلاف مقتضى الطبيعة وهو ممتنع فنقول ولو كان
الطبيعي مقتضيا لليبس المقتضي لحفظ الاجزاء الشكلية على هيئاتها فالطبيعي مقتضيه
للشكل الكري وليس العمل باحد الامرين اولى من الآخر ولئن سلمنا ان الشكل الطبيعي
للبسيط لا يكون الا كريا ولكن لا نسلم ان الافلاك بسيطة ولا العناصر على ما يأتي

تحقيقه ضرورة ان نوع الشكل الكري لها طبيعيا قولهم ولو كان منهم كما يعقل الا فبطل الطبيعي
مضلع ممنوع وما المانع من كونه كريا فلانهم قالوا لان الطبائع المختلفة لا تقتضي الا
المختلف فهو ممنوع ولا المانع من صدور المتماثلات من المختلفات ولهذا فلو كان
المركب من عناصر اربعة معتدلة وقلنا انه لا يصدر عن طبائع العناصر المضلع فالمضلع
لا بد له من اضلاع وزوايا وقد تكون الاضلاع متماثلة وقد تكون مختلفة وكذلك
الزوايا وبتقدير تماثل الاضلاع وتماثل الزوايا فان اقل اعداد الاضلاع المضلع ثلثة و
كذلك زواياه فان الخط البسيط كما قال المضلع انما هو المثلث والمختلف بينها انما
هو الزوايا مع الاضلاع وعند ذلك فاما ان يكون الاضلاع المتماثلة مقتضى طبيعة
وكذلك الزوايا او لكل ضلع مقتضى طبع وكل زاوية مقتضى طبيعة فان كان
الاول فيلزم منه اهمال الطبيعتين وتعطيل الطبيعتين الاخريين وبعكس ذلك
من العكس وان كان الثاني فقد صدرت المتماثلات من المختلفات وقولهم ان
الحيز الطبيعي للجسم لا معنى له عندهم الا المقدار والجسم عند قسر القاسر في طباعه
مبدأ ميل اليه ولو لم يكن كذلك لما كان طبيعيا له فاذن في الافلاك مبدأ ميل اليه
ولو لم يكن كذلك لما كان طبيعيا فاذن في الافلاك مبدأ ميل الى احيازها بتقدير زوالها
عنه قسرا والميل الى الحيز الطبيعي بتقدير الزوال عنه قسرا لا يكون الا حركة مستقيمة
اذ هو اقرب الطرق مطلوبة والحركة المستقيمة على الافلاك عندهم محال فلا يكون لبعض
لها ذلك فانهم لو سئلوا عن تخصيص كل فلك بحيزه طبعا مع اعترافهم بان الافلاك
لا توصف بالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولا الثقل ولا الخفة لم يجدوا الى تحقيق
ذلك سبيلا ولو قيل ما المانع من كون كل فلك في حيزه بمقتضى ارادة النفس فيه اذ
الافلاك عندهم ذوات انفس مريدة وانها ليست فيه بمقتضى الطبع لم يجدوا الى دفعه
سبيلا الا العناصر فمن قال ان كل واحد منها له حيز طبيعي وان حيز الارض المركز وحيز النار

فوق الكل والماء بين الارض والهواء والهواء بين الماء والنار فيعارض باحتمال قول
الآخرين ان كل واحد منها ثقيل يطلب بطبعه جهة المركز الا ان ما كان منها اثقل اخرج
الاخف من حيزه وما كان منها اخف فيطفو فوق الثقيل المزاحم له فان قالوا لو كان
كذلك لكان الطافي من الزيبق المغموس اشد لمزاحمة الماء واليها ما صغر وكان طفو الاصغر
اسرع من طفو الاكبر والامر بالعكس فهو معارض باحتمال كثرة المزاحم من الماء المغموس منه
حيزه والاقوال آخر بان منهم انها باجمعها ثقيلة تطلب بطبعها جهة السفل فيعارض
باحتمال ان كلها حقيقة يطلب بالقسر جهة فوق فيه انه لو كان البعض اخف من البعض
سبق الاخف طافيا في فوق للكل وليس الامر كذلك وهذا الخفة الامذهب الباقي
بان دفع الارض الى المركز بالحركة الفلكية القاسرة على ما طرح ارسطو انه
لو كان كما ذكره لكانت الحركة المندفع كلما بعد من الفلك [illegible] ابطأ وليس
كذلك   انه لو كان كما ذكره لكان الاندفاع المدرة الصغيرة اسرع من اندفاع
الا ثقل العظيم لضعف معاوقتها   انه لو كان كما ذكره لما اختص ذلك بالارض
دون غيره ولكانت المدرة اذا رميت نحو السماء ان لا تعود القهقرى نحو
الارض لقربها من بعض جهات الفلك [illegible] ما ذكروه من اختصاص طبائع العناصر
بالكيفيات المذكورة فلقائل ان يقول لا نسلم ان النار بالطبع حارة [illegible]
وان سلمنا ذلك ولكن لا نسلم ان هذه الكيفيات من مقتضى طباع العناصر ذلك انه لم لا يكون
للماء والهواء والتراب [illegible] باردا او بارده حارا [illegible] لا يكون احد الامرين
طبيعيا له او لما من الكثير فلئن قالوا الدليل على كون الهواء حارا بالطبيعة وكون الماء
والتراب باردا بالطبع انه لو برد الهواء بسبب [illegible] او سخن الماء والتراب بسبب
سخن ثم [illegible] زال ذلك لا [illegible] الهواء حارا والماء والتراب باردا
فذلك دليل انه [illegible] طبيعي له قلنا والمانع ان يكون ذلك لسبب اوجب عوده

الثاني

الثالث

الرابع

من استيلاء

من استيلاء [illegible] التسخين او البرد [illegible] لا يلزم [illegible] كيف وقد
[illegible] كل [illegible] العناصر [illegible] طبيعة البسيط لا يكون الا واحدا وقد [illegible] بان
الطبيعة الواحدة في البسيط الواحد لا يقتضي الا امرا واحدا دون الامور المختلفة [illegible]
الحرارة مع الرطوبة او اليبوسة وكذلك البرودة مع الرطوبة او اليبوسة من المختلفات كيف
كانت ثابتة في البسيط الواحد بمقتضى طبيعة واحدة في كل واحد من العناصر [illegible]
في معرفة [illegible] ونظائر [illegible] فعد [illegible] فاق الحقائق   والبطلان
الفلاسفة ان اجسام [illegible] حركة طبيعية [illegible] في ذلك قالت الفلاسفة
لكل جسم لا بد من حيز طبيعي [illegible] المتقدم وعند ذلك [illegible] الانتقال عنه
اولا [illegible] فلا بد وان يكون فيه قوة معدة لطلب ذلك الحيز والعود اليه
لما كان طبيعيا له وتلك القوة لا بد وان تكون زائدة على نفس الجسم والا اشتركت جميع الاجسام
في [illegible] وقالوا [illegible] بعض الاجسام في [illegible] الطبيعي [illegible]
مبدأ الميل [illegible] الميل [illegible] محسوس في بعض الاجسام [illegible] مفارقة بعض الاجسام
ومدافعة عند ارادة تحريكه [illegible] الطبيعي [illegible] الزيادة والمانعة
والنقصان [illegible] الزيادة والنقصان في مبدأ الميل وعند ذلك قلنا ان
تحريكها بحركة قسرية في مسافة واحدة [illegible] مخالفة [illegible] ولزم من ذلك
ان [illegible] قطع ذي الميل [illegible] زمن [illegible] الاطول من زمن الاميل له [illegible]
في الآخر [illegible] ان يكون ذا الميل قد قطع المسافة في يوم والاميل له قد قطعها في نصف
يوم [illegible] ضعف [illegible] قوة الميل [illegible] النصف [illegible] ذي الميل الاول [illegible]
مثل [illegible] ويلزم من ذلك ان يقطع المسافة في نصف [illegible]
ذو الميل الاقوى [illegible] على النصف [illegible] ذي الميل الاقوى ويلزم ان
يكون ذا الميل الاضعف قد قطع المسافة في مثل زمان الاميل له وهو محال ان
تساوي الاميل له والميل [illegible] ان كان الجسم قابلا للانتقال عن حيزه [illegible]
لم يكن قابلا للتحرك فلا بد وان يكون بسيطا فانه لو كان [illegible] بسيط قابلة
للحركة [illegible] المركب [illegible] تركيب [illegible] قابلة للانتقال في احيازها

ويلزم من ذلك ان يكون المركب قابلا للانفكاك عن جزئه وهو خلاف الفرض فلم يبق الا ان
يكون بسيطا والطبيعة الواحدة في المادة الواحدة لا تقتضي من الاشكال الا الكرة لتشابه الاجزاء
وليس في ذلك غير الكرة فشكله الطبيعي كرة ولا بد ان موضع لبعض اجزائه [illegible]
واذا كانت اجزائه متشابهة [illegible] الطبيعة فلم اختصاص بعض الاجزاء
بالاخص [illegible] الواجب ان [illegible] على احد [illegible] فهو جائز على
الاخر وذلك لا يمكن الا بفرض الحركة والانتقال من موضع الى موضع [illegible]
وليس [illegible] ابل دوريا فاذن كل جسم [illegible] من مبدا ميل طبيعي [illegible] مستقيم او دوري
ولا يجتمعان وطريق الرد عليهم لم [illegible] اصل ما ذكر مبني على ان كل جسم لا بد له من
حيز طبيعي وقد ابطلناه في الفصل الذي قبله [illegible] تسليم [illegible] فلا نسلم انه لا بد وان يكون
اقتضاء الجسم للحيز بقوة قائمة بذاته قولهم يلزم ان يكون الاجسام كلها مشتركة في
جزء واحد سلم ولكن [illegible] ذلك على القديم قولهم الميل [illegible]
على اجزائه ولا نسلم ذلك [illegible] من الموانع والثقل انما هو عائد [illegible]
على دفع ذلك الجسم وتحريكه لا انها عائدة على اجزاء الجسم ولئن سلمنا ذلك ولكن لم قالوا
طرد ذلك في كل جسم وما ذكروه من الدلالة على ذلك فانما يستقيم ان لو كان ذو الميل
الاضعف يقطع الف فرسخ في نصف [illegible] ذو الميل الاقوى [illegible]
يقطعها في ربع [illegible] العايق [illegible] يقطعها في نصف يوم [illegible] فرض
العايق [illegible] الالطف فاذا كان العايق الالطف [illegible] زيادة
نصف يوم فالعايق الذي على نصفه يجب ان [illegible] نصف ذلك النصف
وهو ربع اليوم فاذن ذو الاميل [illegible] قد قطع الالف فرسخ في نصف يوم وذو الميل الاقوى في
يوم وذو الميل الاضعف في [illegible] ارباع يوم [illegible] فانما الا
[illegible] ولئن [illegible] بسيطا سلم قولهم ان الطبيعة الواحدة في المادة الواحدة
لا تقتضي غير الكرة فقد ابطلناه في الفصل المتقدم ولئن سلم انه لا بد وان يكون كرويا

لكن

لكن لم قلتم انه لا بد وان يكون فيه مبدا ميل [illegible] على وضع [illegible] سلم ولكن انما يلزم عليه الانتقال والحركة
لتبدل الاوضاع لم لا يكون [illegible] تخصيص الفاعل المختار [illegible] على ما حققناه
ثم لو كان ذلك [illegible] لم [illegible] الحركة الدورية طبيعية [illegible] لان التحرك بالطبع [illegible]
[illegible] الملايم [illegible] والمتحرك بالطبع [illegible]
[illegible] في ابطال [illegible] الافلاك [illegible] المستقيم
انها ليست بثقيلة ولا خفيفة ولا حارة ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة وانها بسيطة كرية [illegible] الخرق والالتئام
نقول زعمت الفلاسفة ان كل جسم متناه فله نهايات ونهاياته هي الجهات المتحددة [illegible] الفوق
والسفل وخلف وقدام ويمين ويسار وزعموا ان الحقيقي منها الفوق [illegible] جهة
المحيط بالعالم [illegible] جهة المركز [illegible] الجهات فيختلف [illegible] وضع الجسم
بحيث يصير الذي كان يمينا يسارا [illegible] في جهة خلف وقدام [illegible] الجهات [illegible]
[illegible]
[illegible]
متقابلة [illegible] المحيط والمركز فادل المحيط بالعالم
[illegible] جسم [illegible] الحركة المستقيمة لان جزءه لو كان [illegible]
[illegible] غير متحدد او متحدد [illegible] انه متحدد
محال [illegible] جزءه طبيعيا [illegible] فلا يمكن الجهة المفروضة متحدده او متحدد بجزءه و
هو خلاف الفرض فاذن المحدد غير قابل للحركة المستقيمة ولا يلزم من ذلك ان يكون [illegible]
اجسام [illegible] والا لامكن عليه التخلخل والانفكاك [illegible] الجهة [illegible] متحدده
ويلزم من ذلك ان يكون شكله الطبيعي [illegible] لان الطبيعة الواحدة في المادة الواحدة لا تقتضي من
الاشكال غير الكرة كما تقدم ويلزم من ذلك ان يكون شكله الطبيعي كرويا لان الطبيعة الواحدة
في المادة الواحدة لا تقتضي من الاشكال غير الكرة كما تقدم ويلزم من ذلك ان لا يكون قابلا لغير
شكله الطبيعي [illegible] المحدد [illegible] المستقيمة [illegible] ثقل [illegible]
[illegible] او صعودا [illegible] ولا يوصف بحرارة ولا برودة [illegible]
ملازمة [illegible] والبرودة ملازمة للثقل [illegible] ولا برطوبة [illegible]
[illegible] الجسم [illegible]

هو قابل لها الا كان قابلا للحركة المستقيمة ولان لكل واحد منها طلبا [illegible] او الخفة
فرقيل بانها عما ولا يقبل الخرق والشق والا كان في طباع اجزائه قبول الحركة المستقيمة ولا لكون بعيد
العدم والف د بعد الوجود والا كان حينئذ مستحدثا داوينه او يخر تحدد ولا يقبل التخلخل والتكاثف والنمو
والذبول وكل ذلك يقتضي قبول الحركة المستقيمة ثم طردوا هذه الاحكام في جميع الافلاك بطريق الرد
عليهم ان يقال [illegible] المحيط بالعالم وهو المحدد للجهة فوق جسم بل لكن لا نسلم امتناع قبول الحركة المستقيمة
ما ذكروه انما يتم ان لو لم يكن ثم فاعل [illegible] عند حركة المحيط [illegible] او عند عدم محيط آخر
[illegible] في امثالها الان لا [illegible] العدم فان [illegible] امتناع وجود غيره انا لا نسلم بتقدير عدم المحدد للجهة
وانتفاء [illegible] امكان الكلام الا ان [illegible] وعلى هذه القاعدة يبطل كل ما بنوه على
ذلك من الاحكام ويلزم من ذلك ان يكون المحدد للجهة [illegible] على ما ذكروه في المحدد لم [illegible]
بهم وان سلمنا ذلك كله في المحدد لجهة انا لا نسلم ذلك في باقي الافلاك فان امتناع الحركة
المستقيمة وامتناع الكون والفساد على المحيط وغير ذلك من الاحكام انما كان لانه محدد
كون المحيط محددا للجهة وذلك غير متحقق في باقي الافلاك فلا يتم الالحاق من غير دليل ثم
لم يذكروا عليه دليلا ثم كيف السبيل الى القول بكون الافلاك بسيطة لا تركيب فيها مع
ما يشاهد من اختلاف اجزائها في الاشراق والتغير

في ابطال قول الفلاسفة

ان الافلاك ذوات انفس وانها متحركة بالارادة النفسية قالوا الحس شاهد بحركة الكواكب النيرة
[illegible] وليست متحركة بانفسها ومفارقة لافلاكها والا لما خلت من [illegible] عليه
من الاحوال والتناسب في القرب والبعد من القطب فاذن هي متحركة بحركة افلاكها فالافلاك
متحركة اما بنفسها او بحركة الكلية فان كان الاول فاما ان يكون متحركة بالطبع او بالارادة الا
ممتنع لما علم ان الحركة الدورية لا يكون طبيعية والثاني فلا بد لها من محرك طبيعي وهو اما ابعد
الافلاك او النفسية فان كان الاول فلا بد وان يكون مشاركة للافلاك في طبيعتها
والا كان الحيز الواحد لمختلفين بالطبع وهو ممتنع لما فيه من اتحاد المعلول واختلاف
العلة ويلزم من حركتها بانفسها ان يكون ذلك لعرض وهو مطلوب والا كانت الحركة
عبثا ويجب ان لا يكون ذلك مقصود الافلاك في حركتها ضرورة امتناع الطبيعة
الافلاك مبدا ميل الى الحركة الدورية وحركات الكواكب بانفسها مع كونها متصلة بالافلاك
ومركوزة فيها فوجب في الافلاك فيكون الافلاك قابلة للحركة المستقيمة فيكون مبدا ميل الى انها ذاتها

ميل الى الحركة الدورية وهو مستحيل وذلك بخلاف ما ان كان تحريكها هو حركة السفليات فهو يمكن ما
مشاركة لذلك السفلي في طبيعته ضرورة اتحاد الحيز الطبيعي لما كان سفلي ويلزم من ذلك ان يكون
في طباعها ميل الى الحركة المستقيمة كما للسفلي فلا يكون في طباعها ميل الى الحركة الدورية
تم فيلزم ان يكون حركتها دورا بانفسها وان كانت متحركة بحركة السفليات فهو ممتنع اذ السفليات
قابلة للحركة المستقيمة فلا يكون في طباعها حركة دورية لان الطبيعة الواحدة لا توجب
امرين مختلفين فلم يبق الا ان يكون متحركة بحركة افلاكها فاذن الافلاك متحركة دورا
حركة الافلاك دورا ليست طبيعية لما عرفت والا قسرية اذ القاسر لا بد وان يكون متحركا
يحركها على خلاف مقتضى طبيعته وما من ذلك الا وهو يعود عليه النقل الاول في سواه ولان
غير من الاوضاع فلا يكون في طبعها موقوفا على وضع دون وضع فلا يتحرك الى
القسرية ولهذا بطل ان يكون متحركا بالطبع والقسر فتعين ان يكون متحركة بالارادة النفسانية
فاذن الافلاك ذوات انفس بطريق الرد عليهم من قال اولا انا لا نسلم ان الافلاك متحركة بانفسها
ولم لا قيل ان الكواكب متحركة بحركة الافلاك ثم لو لم يكن متحركة بحركة افلاكها لما خرج
عن النظام انما يلزم ذلك ان لو لم يكن الا [illegible] لذلك مختارا او هو لا [illegible]
الكواكب متحركة بانفسها ثم انا لا نسلم ان يكون فلك كوكب في دائرة لا يتحرك او يتحرك
بحيث يوافق على التناسب الذي يشاهد من غير انتقال الكواكب في افلاك الافلاك عند من لم
يكن متحركا بحركة الافلاك بل لو كانت متحركة بانفسها او بحركة السفليات ان لم يحصل التناسب
يكون الحركة لها سواء فيتحرك بانا انما بطل سواء ولئن سلمنا انها متحركة بانفسها ولكن لم قلتم انه
لا بد لها من محرك طبيعي ولكن لم لا قلتم ان يكون [illegible] الافلاك والسفليات ثم لئن سلمنا انه لا بد
من اتحاد الطبيعة ممنوع وما لا نحو من ذلك لا طبيعي في احدى جهتي الحركة على ما سبق و
تقدير اتحاد الطبيعة فلا نسلم امتناع ذلك وبيان ان الحركة المستقيمة المستقيمة بسيط واحد
كما حققناه في الحركة قوة متوله الكواكب [illegible] عن عظم ثم وان سلمنا انها متحركة
تحرك الافلاك ولكن لا نسلم انها متحركة بالارادة النفسانية وما المانع ان تكون متحركة بعقول انه
[illegible] حققناه ولئن لو كانت متحركة بالعرض لكانت متحركة والقسر عليها ممتنع معقول ان سلمنا
امتناع القسر بالنفس الا انه جسم هو لكن لا يصح ان يكون تحركها قبل الغير ولئن سلم ذلك على
خلاف طبعها مستحيل لا يكون في الحركة ذكر فيها ثم وان سلمنا ان الافلاك والكواكب متحركة بالارادة
النفسية غير ان ما ذكروه لا يطرد في المحيط اذ لا كواكب فيه يستدل بحركته على حركته

الفصل الثامن في ابطال قول الفلاسفة في طبع الكواكب وانها بسائط الاجرام في الحقيقة قد فصلتم
في ذلك قالوا قد بينت ان الافلاك ممتنعة الخرق والشق وان الكواكب مركوزة فيها متحركة
بحركاتها فيلزم ان يكون الكواكب بسيطة لا تركيب فيها ولا يتصور عليها الانحلال ومفارقة احيازها

منها لا كما ظنه المحقق على الافلاك وهو ممتنع ومنع ان تكون الشكل لها كرويا على قول
قالوا ولما اشار بما قلنا فلا شك ان الشمس منيرة بنفسها والقمر مستفيد منها ولذلك تظهر له
الهلالية وتزيد النور وينقص بسبب قربه وبعده من الشمس وهو اسود في نفسه
على ما شاهد حال الخسوف واما باقي الكواكب فمنهم من قال انها منيرة بانفسها
كالشمس لعدم الاختلاف الهلالية والتزيد والتنقص ومنهم من قال انها مستنيرة من
الشمس وانما لم يظهر فيها الهلالية والتزيد والتنقص لانها فوق الشمس [illegible] واما
محو القمر وهو الاثر المحسوس في وجهه فمنهم من قال انه خيال الجبال [illegible] ومنهم من قال انه [illegible]
[illegible] من الارض والجبال [illegible] ومنهم من قال ذلك الاثر هو السواد [illegible]
في القمر في الجانب الذي لا يلي الشمس ومنهم من قال انه [illegible] ومنهم من قال انه وجه
[illegible] مصور بصورة الانسان [illegible] ومنهم من قال انه جزء من القمر
[illegible] لا يقبل الاستنارة من الشمس ومنهم من قال ان الاجسام سماوية
[illegible] التي [illegible] والاجسام التي [illegible]
واما المجرة فمنهم من قال انها [illegible] من الشمس في [illegible]
ومنهم من قال انها [illegible] ومنهم من قال [illegible]
الاخيرين [illegible] عليهم [illegible] اما ما ذكروه في بيان [illegible] الكواكب [illegible]
كونها [illegible] الافلاك
في [illegible] بسيطة [illegible] على [illegible] الافلاك [illegible]
لها واما ما ذكروه في كون الشمس منيرة بنفسها [illegible] سوداء
الجرم [illegible] في اوقات [illegible] اكبر
[illegible] بعض الاجرام [illegible] للشمس في حال [illegible]
[illegible] ان نور القمر مستفاد منها [illegible]
في وقت [illegible] واحد [illegible]
الاخر [illegible] بعض اجزاء الفلك [illegible] الحركة [illegible]
تكون [illegible] الشمس [illegible] الزيادة والنقصان [illegible]
حسب بعده وقربه من الشمس [illegible] الشمس واما ما ذكروه في باقي الكواكب اما القول الاول
[illegible] القول الثاني [illegible] في القول الاول والدليل على بطلان
[illegible] واما ما ذكروه في محو القمر فباطل اما القول الاول وهو انه خيال [illegible]
[illegible] كذلك لاختلف [illegible] واما الثاني فلانه لو كان كذلك لاختلف باختلاف
احوال القمر في [illegible] والاخر [illegible] الشيء المطبوع [illegible] ان تكون [illegible] شكل

٢٦

[illegible] ان ما يوجد من الاختلاف في الارض والجبال كالعرس [illegible] في [illegible] واما القول الثالث فلانه
لو كان كذلك لما [illegible] واما القول الرابع فلانه لو كان القمر [illegible] وكان قابلا [illegible]
ذلك [illegible] واما القول الخامس [illegible] الطبيعة [illegible]
لان [illegible] واما القول [illegible]
[illegible] واما القولان الاخيران وان كانا من الذي [illegible]
في [illegible] والمانقل في المجرة اما القول الاول فلانه لو كان الشمس [illegible] والاحو
[illegible] واما القول الثاني [illegible] ايضا [illegible]
[illegible] والاختلاف في الصيف والشتاء [illegible]
الاخرى [illegible] والمقصود [illegible] الاختلافات [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] **الفصل الثاني** في احوال [illegible] في العناصر [illegible]
[illegible] العناصر [illegible] اختلفوا فمنهم من قال اصل العناصر [illegible]
منهم من قال اصل العناصر [illegible] الحرارة [illegible]
[illegible] الى الارض و
منهم من قال اصلها [illegible] الحرارة [illegible]
[illegible]
[illegible] الاجسام [illegible] والارض
والارض بزيادة [illegible]
[illegible]
[illegible] الارض [illegible]
[illegible] الاجزاء [illegible] الارض والماء [illegible]
[illegible] الانفعال واليابس [illegible] والهواء [illegible] ومنهم من قال
ذلك [illegible] الارض [illegible] والنار [illegible] ومنهم
من قال اصل العناصر [illegible] الارض والهواء [illegible]
[illegible] الحرارة [illegible] ومنهم [illegible]
العناصر [illegible] النار والهواء والماء والارض [illegible] اصول [illegible]
[illegible]
[illegible]

الاقاويل ينبغي ان [illegible] من الاختلاف في الاجسام بالصور والطبايع الجوهرية وقد ابطلناه فبعد التسليم

فهي اقوال متشابهة [illegible] الشيء فيها [illegible] اصل الكل [illegible] عن [illegible]

[illegible] المعتدلة [illegible] اصل العناصر النار [illegible] حرارتها [illegible] الاجزاء [illegible]

[illegible] فانها [illegible] البسائط وشدة البرودة [illegible] الحرارة [illegible] البرودة [illegible]

قول من قال انه هو الهواء الرطوبة [illegible] الاجسام [illegible] الرطوبة [illegible]

[illegible] والماء [illegible] الارض [illegible] والماء [illegible]

[illegible] الاجسام [illegible] الهواء [illegible] الاجسام الحارة [illegible] الماء [illegible]

اصل العناصر هو النار والارض [illegible] الثلاثة الاخرى [illegible]

الحرارة والارض [illegible] الكثيفات [illegible]

القول بان الاصل هو الارض [illegible] الحرارة [illegible] والماء القول بان الارض

والهواء [illegible] الحرارة [illegible] ما يعرض [illegible] بسايط

وهو خلاف [illegible] القول بان الاصل هو الماء والنار والارض [illegible]

عنصره وهو الارض [illegible] ولان [illegible] الهواء [illegible]

والبلدان التي كانت يابسة [illegible] رطبة [illegible] الحرارة كما زعم من تقدم

والقول [illegible] يوجب القول بعدم تناهي الابعاد وقد ابطلناه والقول [illegible] السطوح [illegible]

يوجب ان تكون اصول العناصر [illegible] بالسطوح

الفصل العاشر في اقوال الفلاسفة في [illegible] [illegible] وقد [illegible] في تحصيل [illegible]

والرد عليهم والابطال [illegible] في الكون والفساد والاستحالة [illegible] الكون [illegible]

شيء من العدم الى الوجود دفعة واحدة والاستحالة [illegible] الى العدم دفعة واحدة [illegible] الاستحالة

[illegible] باخرى [illegible] الاخرى [illegible]

اختلفوا [illegible] الكون والاستحالة [illegible]

[illegible] بسيط [illegible] الغالب [illegible] الاجزاء [illegible]

[illegible] الاسباب [illegible] بالمغلوب [illegible] الاسباب [illegible] مغلوبا [illegible]

[illegible] كونا [illegible] وفسادا [illegible] غالبا او استحالة [illegible]

[illegible] بالعكس [illegible] الكون والظهور

[illegible] اجزاء [illegible] اجزاء [illegible]

[illegible] الخلاء [illegible] الاجزاء

[illegible] بالاستحالة [illegible]

[illegible] الكون [illegible] الاستحالة [illegible]

وقد ابطلناه وبعد تسليم خلافه التماس [illegible] فالكون [illegible] من العدم الى الوجود دفعة

[illegible] الاول [illegible] فالاول [illegible]

[illegible] الاجزاء [illegible] الشيء [illegible]

[illegible] الظهور والكمون [illegible] ابطلناه [illegible] القول

بالاستحالة دون الكون والفساد [illegible] الصورة الجوهرية [illegible] الصور الجوهرية

[illegible] الصور الجوهرية قابلة للشدة والضعف [illegible]

[illegible] الشدة والضعف [illegible]

[illegible] العناصر الى الآخر [illegible] كونا وفسادا [illegible]

من العناصر [illegible] صورها الجوهرية [illegible] الكون والفساد [illegible] الجوهرية

والاستحالة [illegible] اجزاء [illegible]

كل [illegible] الطريق الاول وهو القول بالكون والفساد [illegible]

[illegible] الهواء [illegible]

[illegible] الهواء

[illegible] الشديدة [illegible] الهواء [illegible]

[illegible] الكون [illegible]

[illegible] الشدة والضعف [illegible]

[illegible] الطريق الثاني وهو الاستحالة [illegible]

[illegible] العناصر [illegible]

[illegible] الحديد والنحاس [illegible]

[illegible] الحرارة [illegible] واحدة [illegible]

[illegible] الاستحالة [illegible] الكون والفساد [illegible]

[illegible] الاستحالة [illegible] الكون وفساد [illegible]

[illegible] الهواء [illegible]

كونه وفساد [illegible] والجواب [illegible]

من قبل [illegible] الجواب [illegible] الاستشهادات الفصل الحادي عشر في اقوال

الفلاسفة [illegible] العناصر [illegible] اليها والعناصر [illegible] الى الجهات

[illegible] ارضية [illegible] بسبب ذلك [illegible] اجزائها [illegible]

في [illegible] الاجسام [illegible] اجزائها [illegible] من اجزائها

فاعل او يحصل بحيث يفعل البعض منها في البعض وينفعل عنه فان كان الاول فهو ذلك الاجتماع والخلاء
فقط وان كان الثاني فاما ان يؤدي التفاعل بين اجزائها باسرها حتى تكسر الاخلاط الى ان يحصل البعض للبعض
الى نوع ما من التوسط او لم يستول بعضها على البعض او يقف الامر في التفاعل على حد يوجب كيفية متشابهة فان كان الاول فهو
الكون في نوع الغالب والفساد في نوع المغلوب وان كان الثاني فذلك الاختلاط المستلزم للتفاعل يسمى
امتزاجا والكيفية الحاصلة عنه يسمى مزاجا ثم ذلك المزاج اما ان يكون مع تساوي الكيفيات او مع
تفاوت بينها فان كان الاول فهو المزاج المعتدل وان كان الثاني فهو المزاج الخارج عن الاعتدال فان
كان ذلك مع غلبة واحدة من الكيفيات على مقابلها ولعل الباقي منه المزاج الخارج الى الكيفية وان كان مع غلبة
اثنين على مقابليهما فهو المزاج الخارج الى الكيفيتين وعلى هذا لما كانت المركبات تحصل من اجتماع العناصر واختلاطها فصلها
ارضية وتحت الماء وفوق الارض فتطلب مائية وتحت النار وفوق الهواء فتطلب هوائية [illegible] في الهواء ووقفه
يسع المزاج في بعض المركبات صورة نوعية كما ان الصور [illegible] الصور التي هي ما نال به المزاج من الصفات
النوعية في الاشخاص المختلفة حتى تكون الخلق منها مشتبهة بها للصفات مع تفاوتها [illegible] اختلاف
الصفات الشخصية وكذلك الصور مع ما يستتبع عليها بالقوى الفعالة الطبيعية [illegible] الحيوان
النفوس كالنباتية التي [illegible] التغذية والتنمية [illegible] الحيوانية التي في الحيوان
لكنهم اختلفوا في المزاج المستلزم لحدوث الصورة الجوهرية والنوعية فهل العناصر الممتزجة محفوظة
صورها او يخلع هيولى كل منها صورة وتلبس صورة اخرى وهي الصورة النوعية [illegible] فذهب
الاكثرون [illegible] الكيفيات التابعة للمزاج [illegible] اجابة الحكم والمزاج
وغيرهما [illegible] ثابتة [illegible] العناصر [illegible] العناصر [illegible]
تركيب وان كان [illegible]
العناصر [illegible] اختلاف العناصر [illegible] الفاعل من
صورها لكن لا نسلم تصور فعل البعض في البعض وانفعاله عنه [illegible] العناصر
[illegible]
الاجسام [illegible] الاجسام [illegible]
لذلك [illegible]
لانفصالها [illegible]
فيما يرجع الى [illegible] وان تاثير كل عنصر في ابطال كيفية العنصر الاخر اما ان يكون بعموم حقيقته
او بخصوص صورته طبيعية او كيفية او بالمجموع او بمعنى آخر فان كان الاول فهو ممتنع والا كان
كل واحد منهما موثرا في ابطال كيفية نفسه لعموم حقيقته [illegible] وان كان الثاني فتاثير كل
واحد منهما في ابطال كيفية الاخر مع انها تقتضي طبع المنفعل [illegible] ان تكون طبيعة كل واحد منهما
اقوى [illegible] طبيعة كل واحد منهما [illegible] وذلك لانه اذا كانت كيفية كل واحد منهما مقتضى طبيعته

فا

الحافظة [illegible]

فان كانت طبيعة الاخر مؤثرة في ابطال كيفية [illegible] الطبيعة الفاعل على اقسام طبيعة
المنفعل وكذلك بالعكس وان كان الثالث فتأثير كيفية كل واحد منهما في ابطال كيفية الاخر
او ضعفها يستدعي قوة الكيفية المؤثرة عند تأثيرها في ضعف المنفعل والا لاحتيج الى شيء ثالث فيهما
وكذلك تأثير الاخرى فيها فيلزم من ذلك ان يكون كل واحد [illegible] تضعف الاخرى وهو محال و
يلزم من ابطال كل واحد من هذه الاقسام ابطال القسم الرابع وان كان الخامس فلا بد من تصوره و
الدلالة عليه وانه يبطل المكان تأثير كل واحد من العناصر في ضعف كيفية الاخرى ولكن لا يلزم حصول
حصول المزاج من هذا التفاعل وذلك لان المزاج [illegible] على كيفيات العناصر [illegible]
حصوله اما ان يكون قائما بكل واحد من العناصر او ببعضها [illegible] ان يقال بالاول فان كل واحد
العناصر [illegible] لم يرجح من الفاعل على المنفعل [illegible] ان يقال الثاني وان كان
العرض الواحد قائما بمحلين وهو مستحيل وانه على تقدير وجود المزاج ولكن لا نسلم تصور وجود الصورة
النوعية التابعة للمزاج لان المزاج اما ان يكون بان العناصر عند الامتزاج [illegible] المكتسبة
لصورة اخرى او لا [illegible] فان كان الاول [illegible] الاول لانه لو بطلت صور العناصر
بالامتزاج فاما ان يبطل كل منها [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الى الامتزاج وهو خلاف [illegible] وان كان الثاني فكل واحد [illegible] في ابطال
صورة الاخرى [illegible] ان لا يكون تاثير الثاني في شيء من المركبات
[illegible]
[illegible] واحد من العناصر
[illegible]
ابطال [illegible] وان كان الثاني فالصورة النوعية [illegible] واحدة او متعددة [illegible]
[illegible]
الثاني [illegible] لكل واحد من العناصر [illegible]
من العناصر [illegible] بالصورة النوعية [illegible]
[illegible]
مسلم [illegible] **الفصل الثاني عشر** فيما قيل في وحدة الارض وسكونها [illegible]
ذلك وقد اختلف فيها آراء الحكماء [illegible] الارض متحركة [illegible] لكن
منهم من قال [illegible] الكسوفات والخسوفات انما
هي بسبب توسط تلك الارضين [illegible] ومنهم من قال انها الارض تتحرك في الهبوط الى

غير النهاية ومنهم من قال ان الارض تتحرك حركة وضعية دائرة على مركز نفسها من المغرب الى المشرق فلهذا يرى شروق
الكواكب وغروبها انما هو بسبب حركة الارض وحدها والافلاك ساكنة ولكونها ساكنة لا تغير صحيحا عندهم ومنهم من
قال بسبب اتحاد الارض وسكونها وهذا هو المذهب المشهور وعليه اعتماد فضلاء الفلاسفة وحذاقهم
وقد استدلوا على امتناع التعدد في الارض بانه لو تعددت الارض لم يخل اما ان تكون مختلفة الطبيعة
او متحدة فان كان الاول فالاشتراك ليس في غير الاسم وان كان الثاني فلا بد لكل واحدة من حيز
طبيعي لها فان كان الحيز الطبيعي لكل واحدة هو الحيز الطبيعي ان تكون حيز كل واحدة حيز الكل ضرورة
اتحاد الطبيعة ثم ذلك محال والا كانت الطبيعة الواحدة لها احياز طبيعية وهو ممتنع وان كان حيزا
لكل واحد لا تعدد فيه فقد اجتمعا في حيز واحد اذ الكون الاخر ليس بعض الارض في بعض كما سبق للتعدد
اذ لا اولوية لاتحاد الطبيعة وما عدا الارض من العناصر الاشرف على دفع الارض وقربها من حيزها
اذ هو اخص منها واذا بطل لازم التعدد بطل التعدد فانما اذا كانت متحيزة فيصح ان تكون متحركة
لوجهين الاول انه قد ثبت ان المحيط لا بد وان يكون متبدل الاوضاع ومتبدل الاجزاء الى نسبة
نسبة اجزائه الى ما هو خارج عنه اذ ليس وراءه شيء ضرورة تناهي ابعاد العالم كما سبق فلم يبق الا
ان يكون ذلك بسبب نسبته الى مجموعه ويجب ان يكون المحوي ساكنا والا كانت اوضاع المحيط متبدلة
الثاني انه لو كانت متحركة فاما ان تتحرك كل منها صعودا وهبوطا او انها متحركة الى جهة واحدة دائما
او متحركة دوما على مركز نفسها لا جائز ان يقال بالاول اذ الجسم لا بد له من حيز طبيعي ويكون عنه الكون
الاقرب وليس شيء من العناصر ما يشير على تحرك الارض عن حيزها كما سبق وان كان الثاني لزم ان
يكون الابعاد متناهية وهو باطل كما سبق وان كان الثالث فهو باطل من وجهين الاول انه لم
شئ ذلك ان يكون الابعاد اذا التفت من شاهق ان لا ينزل على عمده بل ينحرف الى انه يلزم منه
ان يكون بعد مسقط السهم اذا رمي الى جهة حركة الارض اقرب من بعد مسقطه اذا رمي الى
خلاف جهة حركتها وهو خلاف المحسوس وطريق مناقضتهم ان يقال ما ذكرتموه في امتناع تعدد
الارض انما يصح ان لو كان لكل جسم حيز طبيعي وقد ابطلناه وان سلمنا ذلك ولكن ما المانع من ان
تكون متحركة الى خلاف جهة حركة المحيط او ابطأ منه او اسرع وان كان الى جهة حركته و
عند ذلك فوضع المحيط لا يكون متبدلا اليه وان تبدل وضع المحيط كما لو كان متحركة و
سكون ما هو في مقعره ويمكن ان سكونه وحركته بالطبيعة وليس احدهما اولى من الاخر وما ذكروه
في الوجه الثاني فمندفع اذا امكن ان تكون حركة الارض دورا في غاية البطؤ بحيث لا يظهر
التفاوت في ما ذكروه من الحصاة والسهم فقد وضح ما ذكرناه. **الفصل الثالث عشر** في
مناقضات الفلاسفة في الدلالة على امتناع وجود عالم آخر وراء هذا العالم قالت الفلاسفة
لو وجد وراء كرة العالم الذي نحن فيه كرة عالم آخر فاما ان يكون بين الكرتين خلاء او ملاء لا جائز
ان يقال بالاول لما اسلفناه في بيان امتناع وجود الخلاء وان كان الثاني فلا بد وان يكون الكل

غير صحيح

مرتين الالى وجود واحد الجهة الفوقية لانه يتحدد في الاجسام السابقة والابعاد من مركز وهو نقطة
سفلى العالمين وما بينهما وعند ذلك فان كان كل جسم من الاجسام الموجودة تحت المحيط في حيزه
الطبيعي فيلزم ان يكون كل واحد منها له حيزان طبيعيان تحت محدود واحد وهو محال
تقدم وان لم يكن طبيعيا فهو مقسور عن مكانه الطبيعي اذ وليس شيء من الاجسام يقوى على
قسر الارض عن حركتها الى الوسط ادى الثقل المطلق كما سبق فيمتنع ان تكون الارض في حيز غيرها
وغيرها في حيزها وهذه المحالات انما لزمت من تعدد العالم فلا تعدد ووجه مناقضتهم ان يقال
ما المانع من تقدير الخلاء بين الكرتين وما يذكرونه في الدلالة على احالة الخلاء فقد سبق الكلام عليه
وان سلمنا امتناع الخلاء فما المانع ان يكون بينهما ملاء قولهم لا بد للكل من محيط واحد مسلم وما ذكروه
فهو مبني على ان كل جسم فلا بد له من حيز طبيعي وهو منوط بما قدمناه وان سلمنا ذلك ولكن ما المانع
من كون كل واحد مقسورا عن مكانه الطبيعي بفعل فاعل مختار الا ان يكون بعض الاجسام قسر
البعض كما سلف. **الوصل الثاني** في الاعراض واحكامها ويشتمل على سبعة فروع آ في اثبات الاعراض
ب في استحالة قيام العرض بنفسه ج في امتناع قيام العرض بالعرض د في تجدد الاعراض و
ه استحالة انتقالها و في الالوان وما يتعلق بها ز في الاعتمادات. **الفرع الاول** في اثبات
الاعراض وقبل الخوض في الاحتجاج لا بد من تحصيل العرض وتحقيق معناه اذ له اصطلاحات
فيه مختلفة الاول اصطلاح اهل اللغة فالعرض عندهم عبارة عن كل امر يطرأ ويكون
زواله عن قرب ومنه تسميتهم الامراض التي ليست لازمة اعراضا واليه الاشارة بقوله تعالى
يريدون عرض الدنيا اي ما عرض لهم منها من زوالها وفنائها وقوله تعالى حكاية عن عاد في تسميتهم
السحاب الذي اظلهم عارضا حيث ظنوا زواله عن قريب لغيره من السحب فقالوا هذا عارض
ممطرنا والثاني اصطلاح النظار فقالت الفلاسفة هو الموجود في موضوع ويعنون بما ندعيه انهم ارادوا
بالموضوع المحل المتقوم بذاته المقوم لما حل فيه احترازا عن قيام الصورة الجوهرية بالمادة والمادة عندهم ليست
موضوعا للصورة بل محلا لها وعند هذا فاما ان يريدوا بقولهم الموضوع هو المحل المتقوم بذاته انه لا يفتقر
في وجوده الى شيء اصلا او انه لا يفتقر في وجوده الى ما حل فيه او معنى آخر فان كان الاول فهو باطل فان الجوهر
موضوع العرض عندهم وهو ممكن فانه مفتقر الى السبب الفاعل ضرورة كونه ممكنا وان ارادوا به الثاني
فهو باطل فان الخشب عند الفلاسفة جوهرية وهو موضوع لها سطح الجسم عندهم والسطح محل الخط وهو عرض اذ
هو نوع من الكم وكذلك السرعة والبطؤ صفة عرضية وهي قائمة بالحركة عندهم والحركة عرض وان
ان كان الثاني فهو باطل ايضا فان الجسم عندهم موضوع الكم وهو الابعاد والعرض وهو ذلك لا وجود
للجسم دون الابعاد التي هي الكمية وانا قد بينا ان الرابح ما يجب له من الصفات التي منها
وذاته متقومة بها فانها غير مفتقرة الى ما هي محلها وهي متقومة بما قام بها من الصفات بحيث انها لا وجود
لها بدونها دون قيامها بها ولست صفاته مع عرضية وان كان الثالث فلا بد من تصويره والدلالة

ل اصلا

بالملاحظة واما المعتزلة فانهم قالوا بناء على اصلهم ان ذوات الاعراض ثابتة في العدم غير قائمة بالجواهر وانما تقوم بها
في حالة وجودها العرض معناه الذي يقوم بالجوهر في حال وجوده وهو فاسد اذ هو مبني على ان الوجود زايد على
ذات الموجود وهو باطل على ما سبق في مسألة المعدوم ثم هو منتقض على اصلهم فان الفناء عندهم عرض وهو
غير قائم بالجوهر وينتقض على اصل بعض البصريين القائلين بارادة قديمة لا في محل فانها عرض وليست قائمة بالجوهر
وينتقض على اصل ابي الهذيل حيث انه قال وجود بعض انواع كلام الله تعالى لا في محل مع كونه عرضا واما من قال منهم
من اهل العرف ما كان صفة لغيره وينتقض بالصفات السلبية فانها صفة لغيرها وليست جواهر ولا اعراضا
اذ الاعراض والجواهر امور وجودية وينتقض ايضا بصفات الباري تعالى فان قيل صفات الباري غير قائمة بغيرها
فان ذاته وان لم تكن عين صفاته والصفات عين ذاته فليست ذاته غير صفاته والصفات غير ذاته فنقول
وان لم نقل بالمغايرة بين ذات الباري وصفاته فلا معنى الا انه لا انفكاك لذات الباري عن صفاته ولا صفاته
عن ذاته حتى يصدق في الصفات انها قائمة بالغير ان لا يكون الامر غير صفاته حتى لا يجوز مغايرا للضرورة عند
الاشكال فالجوهر والتحيز على اصول اصحابنا والمعتزلة ايضا ومنهم من ذكر ان الكون المخصص للجوهر عرضا
لعدم تحقق حد العرض فيه اذ هو صفة لغيره ومنهم من قال العرض هو القائم بغيره وهو ان اراد تكون قيامه
بمعنى انه صفة لغيره فهو الحد المتقدم وان اراد به الوجود في غيره فيرد عليه صفات الباري ووجه من يرى ما تقدم
والمختار ان يقال العرض هو الوجود الذي لا يتصور بقاؤه زمانين ويحترز عن الاعدام اذ هي غير موجودة
وعن الموجودات من الجواهر وذات الباري وصفاته لكونها باقية مع موافقته لاشعار اللغة وشمول
لمقصود اصحابنا في العرض من كونه غير باق على ما يأتي تحقيقه ولو قيل العرض هو الموجود القائم بالجوهر
لكان حسنا لكونه جامعا مانعا للحدوث الاعدام عنه والجواهر اذ هي غير قائمة بالجواهر وخروج ذات
الباري عنه وصفاته اذ ليست موجودة في الجوهر واذا عرف المفهوم من لفظ العرض فقد اتفق الجمهور من
العقلاء على اثبات الاعراض خلافا لابن كيسان الاصم فانه قال العالم الجواهر والمعتمد في اثباتها انا نحن
نشاهد الجسم متحركا بعد ان كان ساكنا ونشاهده مختصا بمكان بعد مكان وذلك لما في الحس والعقل في اختصاص الجسم بالمكان
بعد المكان اما ان يكون نفس ذلك الجسم او المكان الذي هو فيه او شيء آخر والجائز ان يقال بالاول
لاربعة اوجه الاول هو ان ذلك الجسم بعينه لا يختلف واختصاصه بالامكنة غير مختلف والمتحيز غير المختلف
الثاني ان ذلك الجسم قديم واختصاصه بالمكان المعين قد لا يدوم والدايم غير ما ليس بدايم الثالث
انا قد نعقل الجسم ونجهل اختصاصه بالمكان والمعقول غير المجهول الرابع هو ان الجسم يوصف بكونه
مختصا بالمكان والصفة غير الموصوف ولا جائز ان يكون هو نفس المكان لهذه الوجوه الاربعة ولا
يخفى تقريرها فلم يبق الا ان يكون شيئا زائدا وذلك الزائد على الجسم والمكان اما ان يكون وجوديا او عدميا
لا جائز ان يكون عدميا لانه نقيض اختصاص الجسم بالمكان لا اختصاص بالمكان ولا اختصاص بالمكان
عدم لانه لو لم يكن عدما لكان ثبوتيا ولو كان ثبوتيا لما وصف المعدوم الممتنع به لا لزم من اتصاف
العدم المحض بالصفة الثبوتية وهو محال واذا كان لا اختصاص بالمكان عدما فالاختصاص شيء

لا لا يجوز ولا ادرى عدميا لم

بالمكان وجوديا وهو المطلوب ثم لا يخلو اما ان يكون متحيزا بذاته او غير متحيز فان كان الاول فهو الجوهر فلا معنى للجوهر
غير الموجود المتحيز بذاته وعند ذلك فاما ان يكون في حيز الجسم محل الجسم او في غيره فان كان في حيز الجسم فهو
عين التداخل بين الجواهر وهو باطل وان كان في غير حيز الجسم فهو جوهر مباين للجسم في حيزه فلا يكون
صفة للجسم واختصاص الجسم بالمكان صفة له فلا يكون هو هو اصلا لانه وان لم يكن متحيزا بذاته فاما ان يكون
قائما بالجسم او غير قائم به والجائز ان يكون غير قائم به والا لما كان صفة له وان كان قائما به فهو المعنى
بالعرض وهو عين المطلوب وقد يمكن طرد هذا الدليل في سائر الاعراض وذلك ان يقال قد شاهدنا الجسم
متحركا بعد ان كان ساكنا واسود بعد ان كان ابيض وحارا بعد ان كان باردا وحلوا بعد ان كان حامضا وبالعكس
وليس ما يجده من التفرقة في هذه الامور عائدا الى غلط الحس كما ظن قوم من الاوائل والا امكن دعوى
ذلك في كل محسوس وهو مكابرة للضرورة ولا الى نفس الجسم لانه معلوم والامور غير معلوم والوجود
الجوهر للمتقدم عليه ولم يبق الا ان يكون عرضا وايضا فان العاقل يجد من نفسه انه قادر على شيء دون غيره
ومريد لشيء او كاره لشيء او عالم بشيء وجاهل بشيء او آمر بشيء وناه عن شيء ومتكلم بارادة وساكت تارة وسامع تارة
ومبصر تارة وشام تارة وغير شام اخرى الى غير ذلك من الآلام واللذات والغموم والافراح وجميع ما لا
يتمادى فيه وليس ذلك هو نفس ذاته ولا نفس ذات المقدور والمراد والمعلوم والامور عدم والجوهر
لما تقدم وقررناه وهذه دلائل قطعية لا ريب فيها العاقل وربما زاد الاصحاب وتفننوا في العبارات
والدلائل في هذا الباب وحاصل الكل غير خارج عما ذكرناه لم لا انه ذكرنا ههنا حريا ونحن براء من حذف لغنيه
المتأمل المستغني عنه فليعرف ذلك على وجه وليعلم ان ما ذكرنا من الطريق في الاثبات غير مستقيم على اصول
المعتزلة من حيث انهم اثبتوا احوالا غير معللة لكون العالم عالما والقادر قادرا لا العلم والقدرة واذا امكن لهم
لم يجوز ان يكون هذه الامور الزائدة والصفات المذكورة عائدة الى صفات حالية غير معللة لم يجدوا الى
دفعهم سبيلا ومع ذلك فالاحوال عندهم ليست من الاعراض في شيء ولهذا قالوا الاعراض ثابتة في العدم دون
الاحوال **الفرع الثاني** في استحالة قيام العرض بنفسه وقد اتفق جمهور العقلاء والعايلين بوجود الاعراض
على استحالة قيام العرض بنفسه خلافا للشذوذ لا يعبأ بهم وقد اعتقد بعض الاصحاب في ذلك على مسلك ضعيف
وهو انه قال لو قام بنفسه لقبل العرض وساوى الجوهر في ان الجوهر قابل للعرض والمصحح لكونه قابلا انما هو
قيامه بنفسه فانا اذا سبرنا اوصاف الجوهر لم نجد منها ما يقتضي ذلك غير القيام بالنفس ويلزم من ذلك ان كل ما
كان كذلك ان يكون قابلا للعرض ضرورة وجود المصحح وهو القبول في حقه فلو كان العرض قائما بنفسه لكان قابلا
للعرض وقبول العرض للعرض محال كما يأتي تقريره وهذا المحال انما لزم من قيام العرض بنفسه فيكون محالا ولقائل
ان يقول من قال بان الاعراض تقوم بانفسها لا نسلم ان المصحح لذلك قيامه بنفسه والسبر غير سبيله وان كان مغلبا
على الظن فغير مفيد للقطع وان سلمنا انه المصحح وليكن ما المانع ان يكون المصحح لقبول الجوهر للعرض
كونه متحيزا والعرض وان قيل بقيامه بنفسه فليس متحيزا عند القائل به وان سلمنا امتناع كون المصحح المتحيز
ولكن يلزم على سياقه ما قيل ان الله تعالى ليس قابلا للعرض ضرورة قيامه بنفسه ولم يقل به احد من اصحابنا و

والمعنيُّ في ذلك انه يحال لو قام العرض بنفسه لكان العلم قايما بنفسه ولكونه عرضا عند كل فاما ان يكون عالما من نوع او يعلم
لو لم يصح اجتماعه مع مثال بالثاني والاول ح العلم عرض حقيقية اذا اخص صفة من صفات العلم انه يعلم به ما قام الاول
وعند ذلك فاما ان يكون جوهرا او عرضا آخر او صفة لا جائز ان يقال العرض القايم بنفسه الاختصاص له
بجوهر دون جوهر وعند ذلك فاما ان يكون كل الجواهر عالما به او بعضها دون البعض الاول ممتنع والا
لاشترك كل الخلايق كلهم فيما يعلمه الواحد منهم لكون العلم به لجميع الجواهر وهو ممتنع والثاني ايضا ممتنع لعدم الاولوية
وما ذكرناه من امتناع كون العالم بعض الجواهر يمتنع ان يكون العالم به عرضا آخر وبابطال القسم الثاني وانه كان العالم
به نفسه فيلزم ان يكون العالم عالما بنفسه لا بالعلم زايد عليه وذلك مما يحال الى ان يكون الاسود اسود لذاته
والاسود اسود لذاته من غير صفة زايدة على ذات الموصوف وكذلك في جميع الاعراض وفيه ابطال وجود الاعراض
ابطال لقيام العرض بنفسه من حيث ان قيام العرض بنفسه يمنع وجوده في غيره وذلك حتما معنى من
القايل به ومصيره الى ان ... من قيام العرض بنفسه فالقول به ... وهذه الدلالة مما لا يستقيم
على اصول المعتزلة حيث قضوا بثبوت الاعراض في العدم قايمة بنفسها مع اعترافهم بما لتلتها الا وجود منها
وما جاز على احد المثلين جاز على الآخر ولا يستقيم ايضا على مذهب من اثبت وجود ارادة عرضية
حادثة لا في محل وجعل البارى تعالى مريدا بها مع استوائها في النسبة اليه والى غيره كما سبق في صفة الارادة

الفرع الثالث في استحالة قيام العرض بالعرض اجمع اكثر العقلاء على امتناع قيام العرض بالعرض
خلافا للفلاسفة فانهم قالوا به وزعموا ان سطح الجسم عرض ويقوم به الخشونة والملاسة وهما عرضان و
كذلك الحركة عرض ويقوم بها السرعة والبطء لانهما صفتان للحركة وهما عرضان وقد احتج الاصحاب
بمسالك المسلك الاول قالوا لو جاز قيام العرض بالعرض لجاز قيام العلم بالعلم لكونه عرضا وقيام
العلم بالعلم محال لثلاثة اوجه الاول انه لو قام العلم بالعلم لجاز ان يقوم به جهل لان ما يقبل قيام احد به
يقبل قيام الآخر به وما يقبل العلم والجهل لا يخلو عن احدهما كما سبق في بيان امتناع تعري الجواهر عن الاعراض
ثم الكلام في العلم القايم بالعلم كالكلام في العلم الاول ويلزم منه التسلسل ووجود حوادث لا نهاية لها وهو محال
الوجه الثاني انه لو قام العلم بالعلم فقد وجد كل واحد منهما بحيث وجد الآخر وليس احدهما بان يكون محلا للآخر
والآخر حالا فيه اولى من العكس لتساويهما في صفات النفس بخلاف قيامه بالجوهر الثالث انه لو قام
احدهما بالآخر لكان كل واحد منهما بحيث الآخر وعند ذلك فاما ان يكون كل واحد منهما عالما بالثاني او لا
يكون ولا واحد منهما عالما بالثاني واما ان يكون احدهما عالما بالثاني من غير عكس وكل واحد من هذه الاقسام
ممتنع فالملزوم ممتنع اما الاول فلانه يلزم منه ان يكون كل واحد منهما عالما بالثاني ان يكون كل واحد منهما عالما ثانيا
بالآخر لان العالم من قام به العلم وهو محال واما الثاني فلانه لو جاز قيام العلم بشيء ولا يكون عالما به لجاز ذلك
في كل من قام به العلم وهو محال واما الثالث فلعدم الاولوية كما سبق ولقايل ان يقول على الوجه الاول لا نسلم
انه يلزم من قبول العلم للعلم قبول الجهل والاسلم ان ما يقبل احدهما يقبل قيام الآخر به وليس ذلك
ضروريا والنظري لا بد له من دليل وان سلم ذلك ولكن لا نسلم ان كل ما قبل العلم والجهل لا يخلو عن احدهما وقوله

ما سبق تقريره في القدرة الحادثة وان سلمنا ذلك ولكن انما كان الا بالجوهر او عرضا الاول مسلم والثاني
ممنوع ولا بد للمستدل من دليل ولا دليل واما الوجهان الاخيران ففي غاية الجودة والوضوح ولكن غايته
ما يلزم من ذلك امتناع قيام العلم بالعلم ولا يلزم من ذلك امتناع قيام العرض بالعرض مطلقا ولعل العلم
مما يجوز في بعض الاعراض دون البعض وهو ما كان من الاعراض المختلفة التي ليست متماثلة

المسلك الثاني ويختص امتناع قيام الاكوان بالاعراض قالوا الكون غير خارج عن الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق وكل ذلك غير متصور في غير المتحيز والاعراض غير متحيزة فلا يتصور قيام الاكوان بها وبيان ذلك ان
الحركة لا معنى لها الا شغل مكان بعد شغل مكان آخر والسكون لا معنى له الا شغل المكان فالكون والاجتماع
لا معنى له غير حصول جوهرين في حيزين لا يتخللهما ثالث والافتراق لا معنى له غير حصول جوهرين في حيزين
بحيث يمكن ان يتخللهما ثالث وكل ذلك لا يتصور في غير الجواهر المتحيزة والاعراض غير متحيزة ولا يستقيم في سائر
الاكوان ولعله ان يشمل تفصيل الاكوان ما ذكروه ان تعذر قيامها بالاعراض فليس في ذلك ما يدل على
امتناع قيام العرض بالعرض فالعرض الذي قام به العرض الآخر اما ان يكون محلا له مطلقا او غير الموصوف
محلا لما سبق وان كان الثاني فما قام به ايضا اما عرض او جوهر فان كان الاول فالكلام فيه كالكلام
في الاول وهو تسلسل ممتنع وان كان جوهرا فقيامه به لا معنى له غير وجوده بحيث الجوهر وقيام
العرض المحل به لا معنى له غير قيامه بحيث هو وحيث هو ليس هو غير الجوهر الذي قام به فاذن
العرضان بحيث الجوهر ولا معنى لقيام احدهما بالآخر وان كان ذلك مشروطا في قيامه بالجوهر بقيام الآخر كما قيل
في الحركة والبطء والسرعة وكل ما يتخيل فيه قيام العرض بالعرض

الفرع الرابع في تجدد الاعراض و
استحالة بقائها اجمعوا على ابطال القول بالكمون والظهور واستحالة انتقالها وذهب اهل الحق من الاشاعرة الى
ان الاعراض جملتها غير باقية بل هي على التقضي والتجدد وان الله تعالى قادر على كل واحد من آحادها في اي
وقت شاء من غير تخصيص بوقت وان ما خلقه منها في وقت كان يمكن خلقه قبل ذلك او بعده ووافقهم
على ذلك النظام والكعبي من المعتزلة واما الفلاسفة فانهم قالوا ببقاء جميع الاعراض دون الازمنة و
الحركات وذهب الجبائي وابنه وابو الهذيل الى بقاء الالوان والطعوم والروايح دون العلوم والارادات
والاصوات وانواع الكلام ولهم في الحركة والسكون خلاف كما سبق في الالوان وزعموا ان ما لا يبقى
من الاعراض لا بد وان يكون وجوده مختصا بالوقت الذي وجد فيه ولا يصح في العقل تجويز خلقه
قبل ذلك الوقت ولا بعده وقد احتج الاصحاب بمسالك المسلك الاول انهم قالوا لو بقيت لكانت باقية ببقاء و
البقاء عرض ويلزم من ذلك قيام العرض بالعرض وهو ممتنع كما سبق وهو ضعيف كما سبق في بيان كون البقاء
زايدا على النفس ايضا المسلك الثاني قالوا انا اتفقنا على الجواهر اذا قلنا ببقائها فان الرب تعالى
على خلق مثله في الحالة الثانية من وجوده ... الاول ... امتنع ... استحالة اجتماع المثلين
في محل واحد كما يأتي وهو ضعيف ايضا اذ لقايل ان يقول الرب تعالى قادر على خلق مثله في الحالة الثانية من
وجوده بتقدير عدمه والمقدور ... الاول ... والثاني ممتنع وهذا ... ان يمتنع اجتماع

للنفس فيصح ان الحدو لا يلزم من جواز عدمه في الحالة الثانية من وجوده امتناع بقائه بدليل الجوهر فانه باق بموافقة
منكم مع انه جاز عليه العدم الممكن الثالث انا لو وقع الخلاف فيما ومنكم الخصم له على امتناع بقاء الاصوات و
الارادات تعين حمل النزاع على محل الاجماع بواسطة السبر والتقسيم فانه ما من وجه يمكن ان يدل به في محل
الاجماع على امتناع البقاء الا وهو مطرد في بقاء الجواهر وهو ضعيف ايضا فانه ما يرجع الى السبر و
التقسيم وقد ابطلناه فيما سبق وربما اوردنا بها [illegible] في معرض الفرق ما ليس بفارق وهو انا ما
ربما استحال بقاء الصوت لان سماع الصوت مع بقائه لازم وسماع الصوت عقيب سكوت الصوت ممتنع
واما الارادة فانما استحال بقاؤها لانها لو بقيت لامتنع مع حصول [illegible] ذلك ان لا يكون الارادة
لمراد لها وهو ممتنع اما الاول [illegible] لو كان [illegible] الصوت بعد عدم الصوت وسكوت الصوت
فما المانع من كون الصوت الممتد قبل السكوت باقيا وانه شيء واحد غير متجدد [illegible] من وقت
حدوثه من اوقات مدة الصوت [illegible] قطع ذلك الصوت فكان [illegible] وما المانع
من ذلك في الالوان والطعوم وكل ما يشابه وهذا مما لا مخلص منه واما الثاني فانما يستقيم على مذهب ابي
هاشم خصوصا على مذهب المعتزلة عموما اما الاول فلانه من مذهب ابي هاشم امكان [illegible] ولو قيل
له ما الفرق بين الارادة والعلم حتى جوزت وجود علم لا معلوم له ومنعت من ذلك في الارادة لم يجد اليه
سبيلا واما الثاني فلانه من مذهب المعتزلة امكان بقاء القدرة بعد بقاء المقدور وامتناع تعلقها به
ولو قيل لهم ما الفرق بين الارادة والقدرة حتى جاز وجود القدرة بعد انقطاع تعلقها بالمقدور وامتنع
ذلك في الارادة لم يجدوا اليه سبيلا غير [illegible] ان القدرة لا تختص بمقدور واحد [illegible]
بعض المقدورات تعلقها بما بعده [illegible] الارادة وهو فاسد [illegible]
في جواز تعلق القدرة بمقدورين وقد ابطلناه [illegible] لو قيل لهم ما الفرق بين الارادة والعلم حتى [illegible]
تعلق العلم بمعلومين [illegible] الارادة لم يجدوا اليه سبيلا والذي عليه اعتماد [illegible] انهم قالوا لو امكن
بقاء العرض في الزمن الثاني من وجوده لما تصور العدم فيه [illegible] ممتنع بالاجماع و
شهادة الحس وبيان الملازمة انه لو تصور عليه العدم مع امكان بقائه فاما ان يكون بنفسه [illegible] اولا
لنفسه فان كان [illegible] فاما ان يكون للمقتضي لذات العرض او غيره [illegible] الاول
والا لكان ممتنع الوجود في ذلك الوقت الذي عدم فيه لذاته وخرج عن كونه جائز البقاء فيه وهو خلاف
الفرض وان كان الثاني فذلك الغير اما موجود او معدوم او لا موجود ولا معدوم فان كان وجوديا فاما ان يكون ضدا او
لا يكون ضدا فان كان ضدا فاما ان يكون وجوده مقارنا لوجود العرض في الزمن الثاني من وجوده فان
كان الاول فهو ممتنع والا لما وجد ذلك العرض ابتداء [illegible] ذلك الضد ضدا [illegible] اجتماعهما وهو
خلاف الفرض وان كان الثاني فهو ممتنع لوجهين الاول انه اذا وجد الضد في الزمن الثاني من وجود العرض
فاما ان يوجد والعرض موجود او معدوم او لا موجود ولا معدوم فان كان الاول لزم منه اجتماع الضدين وهو ممتنع و
ان لم [illegible] ضدا [illegible] وهو خلاف الفرض وان كان الثاني [illegible] وجود الضد لم يكن [illegible] العدم للعرض لكونه

معدوم ما ليس بموجود وان كان الثالث فهو مبني على القول بالاحوال وسيأتي ابطاله كيف وانه اذا لم يكن العرض
موجودا فوجود الضد لا يكون هو الرافع للوجود [illegible] الوجه الثاني انه اذا فرض [illegible]
فليس القول بعدم ما كان موجودا [illegible] اولى من امتناع وجود الطارئ [illegible] الباقي هذا اذا كان ضدا
وان لم يكن ضدا فهو باطل للعدم وهو محال لان العدم نفي محض وليس بشيء وما ليس بشيء لا يكون فعلا للفاعل فانه
لا فرق بين قول القائل ان الفاعل فعل ما ليس بشيء وبين قوله لم يفعل شيئا واما ان كان ذلك الغير عدميا [illegible]
لزم عدم العرض [illegible] الاعدام و
عند ذلك فاما ان يكون ذلك العدم مقارنا لوجود العرض [illegible] فان كان الاول فهو ممتنع والا لما وجد
العرض ابتداء ولما كان ذلك العدم مقتضيا لعدم العرض وهو خلاف الفرض وان كان طارئا فاما ان يطرأ والعرض
موجود او معدوم او لا موجود ولا معدوم فان كان الاول فقد اجتمع ذلك العدم ووجود العرض فلا
يكون العدم مقتضيا لعدم العرض وان كان الثاني او الثالث فبطلانه ما سبق في الضد وان كان ذلك الغير لا موجودا
ولا معدوما فهو باطل بما سبق [illegible] عدم العرض في الزمن الثاني مع جواز وجوده فيه [illegible]
مرجح احد الجائزين من غير مرجح وهو ممتنع [illegible] واجب الوجود [illegible] في هذه المسألة ولهذا
[illegible]
[illegible] الوجه الاول
من الاقسام [illegible] وجود الضد وعدم العرض المضاد له
معا الا انه وجد [illegible]
في الوجه الثاني [illegible] السابق [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] مع [illegible] المسلمين

لاجتماع الضدين والا فوجد العرض [illegible]

فالكلام [illegible]

جاز ثبوته للآخر والجواب اما الوجه الاول فانه معارضة بمثله فالسؤال الوارد عليه صحيح لا يدل
لعدم الجد بغيره واقصى ما يمكن ان يقال في جوابه انه اذا كان عدم العرض مستندا الى وجود الضد فهو
اثر لوجود الشي يجب ان يكون راجحا على وجود ذلك الشي والراجح على وجود الشي يجب ان يكون متاخرا عن ذلك
الشي الا ان يكون بسبب الطبيعة جعل اخر المعين اثرا للآخر اولى من العكس وذلك معلوم بالضرورة
واما قولهم ان المانع ان يكون الطاري اقوى من السابق فلما قلنا المانع من الضد بان لا يكون بسبب تضادهما
ولولا ذلك لما امتنع الجمع بين السواد والبياض من الشيئين مع ان يكون على التفاوت بل مع تضادهما والشي
الآخر لتضاده الآخر له وهو معلوم بالضرورة وما ذكروه من الترجيح لم يستعمل في الظنيات كان ضعيفا
مع انه معارض بما ان كون الباقي اقوى لعدم افتقاره في حالة بقائه الى المؤثر ومشارك في ذلك
بخلاف الحادث في اول زمان حدوثه قلنا والحادث الى ان يكون الراجح الضد اقوى من الشيء الآخر
ان يكون اجتماع السوادين اقوى من بياض واحد ولهذا كان المانع من بقاء البياض اولى من اجتماع السوادين كما
قال بعضهم لا يمكن اجتماع ثلاثة اوجه الاول انه يصح ان يلحق الى اجتماع السوادين مع مثلهما والضد مع على
ما تقدم الثاني انه يلزم منه اذا وجد في المحل ثم عدم بسواد ان يكون اجتماع السوادين في المحل كل سواد
منهما بياض بلا ضرورة ترجحه من عدم هذه الدرجة ان يكون تماما من السواد والاجزاء في الحال الى ان
يكون في المحل في آخر الامر الى سواد والثالث انه يصح ما ذكرنا من السواد والبياض في المحل اولا وكذا الثالث
هو ان ما ذكروه ينتقض عليهم بالحركة والسكون فان السكون ينافي الحركة والحركة عندهم والاستدلال بالاجماع على حركتين
والفصل لهم ما القوي لم يجد والا ترجيح وما الاخر من كونه فاعلا لما ذكرنا واما ما ذكروه من الشيء
نفسه فانا لا نقول لا فرق بين كون الشيء مؤثرا وبين كونه اثرا ضعيفا واستحالة امتناع حصول الاثر فان العدم
لا يصلح ان يكون اثرا وبيانه ان الاثر لا بد منه الاثر عدم بحيث التعلق العدم الممتنع به فالاثر يكون وجودا في الكون
وجود الممكن الى العلم مما ان يكون كونه معا بما ذكرنا وما ذكروه عليهم ايضا بما تقدم وما ذكروه من
النقض بعدم الجوهر فمنع فان طريق عدم الجوهر عندنا انما هو بتخلية الاعراض التي لا بد منها ان يعدم
وذلك غير مقصود في الاعراض اذ العرض لا يقوم بالعرض كما سبق تحقيقه وما ذكروه من المعارضة وقولهم انا
نشاهد استمرار السواد والبياض قلنا ذلك لا يدل على اتحاد المثل ضرورة اذ ان يكون امثالا متعاقبة من غير
تخلل فاصل كما نشاهد من الماء المتدفق من الانبوب او الوكاء فانه متصل لا انفصال له وهو امثال متجددة
قولهم لو امكن ذلك في الاعراض لامكن ان يقال مثله في الاجسام قلنا هذا مثل من
غير دليل فلا يقبل وليس مستند قولنا بقاء الجواهر ما نشاهده من استمرار ليلزم ما
ذكروه من الالزام بل العلم بالبقاء في الاجسام ضروري وما يكون ضروريا لا يكون قابلا للتشكيك
وما ذكروه في الوجه الثاني عند جوابه الاول منع اعادة الاعراض على ما هو قول
الشيخ ابي الحسن الاشعري الثاني وان سلمنا اعادة الاعراض ولكنهم قالوا انه يلزم من
وجود العرض لو لحظ في وقت بعضها عدم وجوده في وقت ... ليس لا تفصيلها

من غير دليل جامع مع ان الاول ليس بقياس والثاني انه بقياس وما المانع ان يكون توسط العدم
بين الزمنين شرطا في الوجود في الزمن الثاني وان عدمه مانع وما ذكروه في الوجه الثالث فدعوى
مجردة من غير دليل ثم لم قالوا بانه اذا جاز ان يخلق الله تعالى في الزمن الثاني من وجود البياض مثله
لمكن استمرار وجود البياض الاول الى ذلك الزمان وما المانع ان لا يكون العرض لذاته ممتنع بقاؤه
وانه لم يمتنع حدوث مثله وان ما ذكروه منتقض بالاجماع منا ومنهم ومن كل عاقل بالاصوات
والارادات فانه جاز ان يخلق الله تعالى في الزمن الثاني من وجود الصوت صوتا مماثلا له وكذلك
في الارادة ومع ذلك لا يلزم منه جواز بقاء الصوت والارادة واذا ثبت امتناع بقاء الاعراض
فيمتنع القول بكمونها تارة وظهورها اخرى اما اولا فلان المفهوم من الكمون ليس غير الاستتار و
التغطي فان اريد ذلك فلا يخفى انه غير متصور في الاعراض القائمة بالجواهر الفردة لعدم تحيزهما على
العرض وهو ممتنع على ما تقدم وان كان غيره فلا بد من تصوره والكامن غير الظاهر و
اما ثانيا فهو ان القول بكمون احد الضدين وظهور الآخر يستدعي قيامهما بالجوهر الفرد وهو يوجب
قيام الضدين بالمحل الواحد وان يكون الجوهر الواحد قد قام به السواد والبياض معا والحركة
عن المكان والسكون فيه وهو ممتنع وعلى ما قررناه ايضا من امتناع بقاء الاعراض يمتنع
القول بانتقالها فانه قبل انتقال العرض الى محله الذي حصل فيه بالانتقال اما ان يكون
موجودا او لم يكن موجودا فان كان موجودا فاما ان كان قائما بنفسه او بمحل آخر الاول محال لما
سبق وان كان قائما بغيره فلا يخفى ان زمان حصوله في المحل الذي انتقل اليه والا لكان
العرض الواحد قائما بمحلين وحصلا فيهما في زمان واحد وهو ممتنع وذلك يوجب بقاء
العرض زمانين وهو ممتنع على ما سبق **النوع الخامس** في الاكوان وما يتعلق بها
ويشتمل على عشرة فصول آ في تحقيق معنى الكون والكائنية ب في بيان وجود المكان
على تحقيق المأخذ لاه ... في تحقيق معنى الحركة والسكون د فيما اختلف في كونه متحركا وبيان الحق
فيه ه في تحقيق معنى الاجتماع والافتراق والمماسة والتأليف ح في بعض احكام الاجتماع ولا
خاصة على اصول اصحابنا ط في اختلاف الالوان وتماثلها وتضادها ى في اختلافات المعتزلة في
احكام الالوان متفرعة على اصولهم ومناقضتهم فيها **الفصل الاول** في تحقيق معنى الكون
والكائنية وقد اختلف في ذلك والذي عليه اتفاق معظم اصحابنا ان اسم الكون مختص بما او
يخصص الجوهر بمكان او تقدير مكان وهو غير خارج عن الحركة والسكون والاجتماع و
الافتراق والفرق في المماسة خلاف على ما سيأتي وانه كان اسم الكائنية مختص بنفس اختصاص
الجوهر بمكان او تقدير مكان فالكون هو الموجب لاختصاص الجوهر بالحيز والكائنية نفس
الاختصاص بالحيز وهو المكان او تقدير المكان وهو جار على وفق الوضع اللغوي
ومنه قول العرب كان زيد في الدار وهو كائن فيها والمراد به اختصاصه بها وحصوله

فيها وذهب الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني ومتبعوه الى ان كل عرض اختص بمحله فانه كاف في
وانه لابد من كون تخصيصه بمحله كما في اختصاص الجواهر بما حيزها لكنه قال كون كل عرض في
نفسه زائد عليه حذرا من قيام المعنى بالمعنى بخلاف الكون في الجواهر فانها زائدة عليه وذهب
بعضهم الى نفي المعنى له وقد نقل انه ابن الجبائي الى ان الكون الموجب لاختصاص الجوهر
بحيزه دون حيز مغاير للحركة والسكون والاجتماع والافتراق محتجا على ذلك بانا لو
فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرا فردا ولم يخلق معه جوهرا آخر فانه في اول زمان حدوثه
له كون وليس بمتحرك لان الحركة انما تكون بالانتقال من مكان الى مكان وهو غير منتقل ولا هو
ساكن لان السكون لا يكون الا بحصول الجوهر في مكان اكثر من زمان فالجوهر في اول زمان
حدوثه ليس كذلك ولم اجتماع وافتراق لانه لا يكون الكون الا بين جوهرين وهو خلاف
الزعم فثبت ان الكون مغاير للحركة والسكون والاجتماع والافتراق وفي هذه المذاهب نظر اما
مذهب الاصحاب فمبني على ان اختصاص الجوهر بحيز معين دون البعض يستدعي مخصصا و
ان ذلك المخصص هو الكون مع موافقتهم على جواز تخصيص بعض الاعراض ببعض الجواهر مع
تماثل الجواهر من غير كون مخصص وعند ذلك فاما ان يقال بانه لا مخصص له ذلك
الجوهر بعينه لذاته كما صار اليه بعضهم او ان المخصص له ليس كونه بل هو فاعل مختار كما صار
اليه بعضهم ايضا وعلى هذا فلم قيل ما المانع ان يكون اختصاص الجوهر ببعض الاحياز دون
البعض لذاته او بفعل فاعل مختار كما قال في العرض لم يجدوا الى الفرق سبيلا لكن اختصاص
الجوهر بالحيز لا معنى له غير الحصول في الحيز بعد ان كان في غيره والسكون لا معنى له غير الكون
في الحيز اما مشروطا فيه اللبث او غير مشروط على ما يأتي والاجتماع لا معنى له غير حصول
الجوهرين في الحيز لا يتخللهما ثالث والافتراق لا معنى له غير حصول الجوهرين في حيز بحيث
يتخللهما ثالث فاذن هذه الاختصاصات المختلفة والحصولات المتغايرة هي نفس ما ذكرناه
من الاكوان وليست غيرها وما قيل في ابطال تعليل اختصاص الجوهر بحيزه بالكون من انه
قائم بالجوهر ولا معنى لقيام العرض بالجوهر الا انه موجود في الحيز تبعا لوجود محله
فيه فلو كان حصول ذلك الجوهر في حيزه معللا بعرض قائم به لكان حصول ذلك الجوهر
وذلك الحيز تبعا لقيام المعنى به نظرا الى ان المعلول تبع للعلة وهو دور ممتنع ويمكن ان يجاب عنه
بان العرض وان كان في الحيز تبعا لمحله فحصول الجوهر في ذلك الحيز ليس تبعا لحصول ذلك
العرض في ذلك الحيز المستلزم للدور بل تبعا له من جهة كونه علة مخصصة له بذلك الحيز ومع
اختلاف جهة التوقف فلا دور واما مذهب الاستاذ ابي اسحق فانما يصح ان
لو امتنع ان يكون المخصص للعرض بمحله فاعلا مختارا كما ذهب اليه بعض الاصحاب و
القول بامتناعه غير ضروري والنظري لابد له من دليل كيف وانه لو جاز ان يكون

المخصص للعرض بمحله ذاته وان يكون المغايرة بين المخصص والمخصص غير مشترطة فما المانع ان يكون اختصاص
الجوهر ببعض الاحياز لذاته لا لمعنى زائد عليه ولو قيل به مع الفرق لم يجدوا اليه سبيلا واما الذي
الزم القائل بان الكون مغاير للحركة والسكون والاجتماع والافتراق فانا نسلم انه لو استحق حصول
الجوهر في المكان او تقدير المكان لكان مخصصه به وما المانع ان يكون المخصص له ذلك فاعلا مختارا كما
سبق وان سلمنا انه لابد من كون مخصص بالمكان او تقدير المكان فلم قالوا انه خارج عن الحركة والسكون
والاجتماع والافتراق مع ان العلم به غير ضروري ولم يدل عليه دليل واما الجوهر المفروض
في اول زمان حدوثه فقد قال القاضي فيه انه وان لم يحصل فيه الحركة والسكون ولا اجتماع ولا افتراق
فهو غير خال عن كون هو السكون وليس السكون ما يشترط فيه اللبث والا لما تصور وجود الكون
اصلا اذا الكون عرض والعرض غير باق على ما سبق ولا تحقق للبث فيه ممتنع بل الوجود
في الزمن الثاني انما هو عين الكون في الزمن الاول فاذا كان الثاني سكونا فالاول مثله فيجب ان
يكون سكونا ولا يمكن ان يكون المميز بين الكون المعبر عنه بالسكون والاخر المعبر عنه بالسكون حتى واحد
بل هو حد واحد ولم يقل به احد من المحصلين وهو متجه وقال الاستاذ ابو اسحق في الجواب
ما يرد الاول وهو ان كون الجوهر في اول زمان حدوثه سكون في حكم الحركة اما انه
سكون فلما سبق واما انه في حكم الحركة فمن جهة انه اعقبه بكون آخر مثله في ذلك الحيز
كما في الحركة ثم وان سلم كون الجوهر المفروض في اول زمان حدوثه خارجا عن الحركة والسكون
فلا نسلم مثله في الحالة الثانية والا فلو لزمت التسوية في الحالتين لامتنع القول بوجود
الحركة والسكون في الحالة الثانية كما في الاولى وهو محال والحق في ذلك ان كل واحد من هذه
المذاهب ممكن في نفسه والقطع به غير واقع وان كان الاشبه انما هو مذهب الاصحاب بالنسبة
الى مذهب ابي هاشم لما فيه من التعليل بالظاهر المعقول دون ما ليس ظاهرا ولا معقولا
هذا ما عندي فيه وعسى ان يكون عند غيري خلافه واذا ثبت ان الاكوان لا تحقق لها
الا بالنسبة الى الاختصاص بالمكان او تقدير المكان فلابد من تحقيق وجود المكان ومعناه

الفصل الثاني في بيان وجود المكان اجمع العقلاء على وجود المكان خلافا لطائفة
من قدماء الفلاسفة فانهم انكروا وجود المكان وانكارهم جحد الضرورة وهو مركوز
في الاذهان والعقول بالحكم بان لنا في مكان كذا او ليس في مكان كذا ويدل عليه من جهة الاول
انا قد شاهدنا بعض الاجسام في بعض الاوان وقد زال عنه ومفارقته واجد الثاني فيه ونعلم
بالضرورة ان الجسم الثاني قد دخل فيما كان الاول حالا فيه وليس ذلك المحل من ذاتيات احد
الجسمين والصفات اللازمة والا لما تصور منه الاستبدال فاذن هو امر خارج وهو
المعنى بالمكان الثاني هو انا قد شاهدنا حركة الجسم والانتقال من جهة الى جهة ولا يتصور
ذلك الا بالانتقال من شيء الى شيء وليس ما منه الانتقال واليه هو الصفات الذاتية

او العرضية الاولى اذ لولا انتقال عنها لما عرض الانتقال واليه بحث المقتضى [illegible] حصل الحركة و
لا انتقال الا توقف على المكان لوجهين الاول ان معنى الحركة هو الانتقال لا استبدال بالقرب و
البعد عن الشيء ولو كان ذلك مما يوجب المكان لحصل الوجه المنتقل الحقيقي هنا لا استدلال
بالنسبة اليها والمنتقل فلا امكان لها الوجه الاول انها ان ارتعد من اذ هي فناء الخلا و
انها وهو ولا مر العدمي لا يكون وجوديا الثاني انه لو كان لها مكان لكان مساويا لها و
المساوي للمنتقل منتقلة وليس حصول احد مكانا للاخر اولى من العكس الثاني هو ان
ان الحركة لا تتوقف على المكان لانها لو توقفت على المكان لكان المكان علة لها ولو كان
علة لها فاما ان يكون علة فاعلية او صورية او قابلية او غائية فان كان الاول فاما
فاعلا بالطبع او بالارادة لا جائز ان يكون الاول لان الفاعل اما ما عنه الحركة او ما اليه فان كان ما عنه الحركة
فهو ح والالي فهو لان تصورها لا يكون فيه وان كان ما اليه الحركة فهو ح والا لما تصور
منه انتقال عنه وان كان فاعلا بالارادة فهو ح اذ المكان غير مريد وان كان علة صورية
فهو ح اذ ليس المكان صورة للحركة والا لما تصورت الحركة عنه وليس علة قابلية
اذ القابل للحركة انما هو المتحرك وليس علة غائية لانه موجود قبل الوصول
الى التمام والغاية انما توجد عند الوصول به الى التمام وان سلمنا دلالة ما ذكرتم على
على وجود المكان الا انه معارض بما يدل على عدمه وبيانه انه لا يخلو اما ان يكون
المفهوم من المكان عدميا او وجوديا فان كان عدميا امتنع ان يضاف الحصول الموجود
فيه بانه اليه او فيه وان كان موجودا فاما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان
جوهرا فاما معقول او محسوس لا جائز ان يكون من الجواهر المعقولة اذ لا اشارة
اليها ولا وضع لها وما هنا كذلك فلا يوصف بانه متصل بالجسم المحسوس ولا منفصل
عنه والمكان عند القائل به متصف باتصاله بالجسم المتمكن فيه تارة وبانفصاله الاخرى
ولا جائز ان يكون جوهرا محسوسا لانه اما ان يكون جسما او لا يكون جسما لا جائز ان
يكون جسما والا لاستدعى مكانا آخر ومكانه اما المتمكن فيه او غيره فان كان الاول فهو
دور وان كان الثاني فهو تسلسل ممتنع ولا جائز ان لا يكون جسما لان الجوهر المحسوس
اما ان يكون مركبا او غير مركب لا جائز ان يكون غير مركب اذ هو مطابق الجسم
المركب والمطابق للمركب لا يكون الا مركبا وان كان مركبا فهو الجسم ويعود التقسيم الاول
وان كان عرضا فلا بد له من موضوع يتقوم به ويحل فيه ولو حل المكان في مكان
لا يسبق لعضه اسم وعاد التكلم وقيل لا يمكن كما بيان الموضوع المراد منه و
الموضوع الباقي [illegible] ويلزم من ذلك ان يكون المكان عرضا قائما بالمتمكن ولو
كان كذلك لكان المكان ملازما للمتمكن في حركته وسكونه ضرورة كونه متقوما به و

لما تصور حركة المتمكن من المكان ولا اليه وقد قيل ان المكان هو ما يقع الحركة اليه وعند
هذه المحالات انما لزمت من القول بوجود المكان فيكون محالا والجواب قولهم لا معنى
للحركة الا الاستبدال بالقرب والبعد اما مطلقا او من خاص يخص المنتقل الاول
ممنوع والثاني مسلم وعلى هذا فلا يلزم ان يكون النقطة بالنسبة الى المكان مكانا اذ لا
حاصل لها لكونها عدمية قولهم لو توقفت الحركة على المكان لكان المكان علة لها
غير مسلم وما المانع ان يكون لازما لها واللازم اعم من كونه علة ولا يلزم من وجود اللازم
وجود الاخص وما ذكروه من المعارضة فبتقدير اضافته ما المانع من كونه جسما قولهم
يلزم ان يكون له مكان آخر ممنوع بل اللازم للجسم انما هو المكان او تعدد المكان فلا تسلسل
وان سلمنا امتناع كونه جسما فما المانع من كونه عرضا قولهم لو كان المكان عرضا لكان هو
متمكنا ليس كذلك فان مقصد المتمكن ليس هو المكان بل هو المتمكن وهو غير المكان و
موضوع المكان على هذا لا يقال له متمكن من ضرورة قيام المكان به وعلى هذا
فقد اندفع ما ذكروه من الاشكال **الفصل الثاني** في تحقيق معنى المكان وقد اختلف
الناس فيه فمنهم من قال هو ما يستقر الشيء عليه كما يعتمد الانسان من الارض وموضع
قيامه وقعوده واضطجاعه واما الفلاسفة فمختلفون فقال افلاطون مكان الجسم هيولاه
فان المكان ما كان قابلا لتعاقب الاجسام عليه واول قابل للتعاقب ليس غير
الهيولى ومنهم من قال مكان الجسم صورته اذ المكان حاو للمتمكن وصورته حاوية له
حاو محدد له ومنهم من قال المكان هي الابعاد التي بين غاياته ومنهم من قال
المكان هو السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي عليه
كالسطح الباطن من الكوز المماس للسطح الظاهر من الماء الذي هو فيه وهو عرض و
منهم من قال المكان هو الخلاء وفي هذه المذاهب نظر اما المذهب الاول فانه يوجب
ان لا يكون الطائر النافذ في الهواء والطاير فيما بين السماء والارض وكذلك الحجر المتحرك الى
جهة فوق في مكان اذ ليس له مكان موضوع يستقر عليه وهو ممتنع بان نسلم انه متمكن و
منتقل بالحركة ابدا وان يكون عن شيء الى شيء وما عنه الانتقال واليه المكان كما سبق في الفصل
الذي قبله ولهذا يصح ان يقال انه منتقل من مكان الى مكان واما المذهب الثاني والثالث القا
بان مكان الجسم هيولاه او صورته فمبنيان على ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وقد
ابطلناه وان سلمنا ان الجسم مركب من الهيولى والصورة ولكن يمتنع ان يكون واحد منهما مكانا
للجسم وبيانه من ثلثة اوجه الاول ان الكل واحد منهما جزء من الجسم والشيء لا يكون في جزئه الثاني
ان الجزء من الكل داخل في مكان الكل فلو كان الجزء هو مكانا للكل لكان الشيء الواحد
مكانا لنفسه ومتمكنا فيه والوجه الثالث انه يمكن ان يقال بانتقال الجسم عن مكان وان كانت

المادة والصورة من الجسم بحالها وليس يلزم من اشتراك المكان والهيولى في امكان
التعاقب عليها ان يكون هيولى الجسم مكانا والا لاستحق اشتراك المختلفات في عارض واحد ولا يلزم
ايضا من اشتراك المكان والصورة في ان كل واحد منهما حاو ان يكون صورة الجسم مكانا لاختصا
الهيولى كيف وان المكان ليس مطلق حاو بل ما كان حاويا منفصلا عن المحوي وليست
الصورة كذلك واما المذهب الرابع القائل بان المكان هي الابعاد التي بين غايات
الجسم فيرد من جهة ان المكان ما يصح الانتقال عنه واليه والابعاد التي هي غايات الجسم ليس كذلك
اذ هي ملازمة للجسم غير مفارقة له كذلك وانا لا نسلم ان يكون الابعاد خارجة عن الحاصر
المنفصل التي هي طرف الجسم وهي جزء منه وجزء الشيء لا يكون مكانا له لذلك الذي على ما سبق في ابطال
الخامس ايضا واما المذهب السادس القائل بان المكان هو الخلاء الذي فيه يتوقف على تحقيق
الخلاء وبيان معناه والخلاء قد يطلق بمعنى عدم الملاء فيكون عدما صرفا كما حققناه فيما وراء الكرة
العالم وعلى هذا فلا يكون الخلاء بهذا الاعتبار مكانا للجسم اذ المكان ما يمكن الاشارة اليه
اذ لا يصح ان يقال الجسم في هذا المكان والعدم المحض لا يمكن الاشارة اليه ولا المكان ما يمكن
ان يوصف الجسم بانه فيه وينتقل عنه واليه وذلك غير متصور في العدم المحض كيف وان
الخلاء بهذا الاعتبار مما لم يعرف قائل قال بكونه مكانا للجسم وقد يطلق الخلاء ويراد به البعد
القائم لا في محل من شانه ان يتعاقب عليه الاجسام ويملاه والخلاء بهذا الاعتبار مختلف في
اثباته وفي كونه مكانا وقد احتج القائل اما على اثباته فلانا اذا فرضنا عدم الملاء بين السماء
والارض ورفعناه عن البين فلا نشك بين السماء والارض بعدا لو فرضت الاجسام [illegible]
السهم وغيره اما على كونه مكانا للاجسام فمن وجهين الاول ان الجسم متحركا عن مكانه [illegible]
الجسم فهو لا يخلو اما ان يكون هو البعد المذكور او السطح الحاوي او الجسم المحيط لان الجسم المستقر في غير المكان
الحاوي والواقف في الهواء السيال لتبدل المحيط به وتجدده مما يمتنع عليه ان يكون متحركا
او لا يكون ساكنا مع تجدده وذلك محال بخلاف ما اذا كان المكان هو الابعاد المذكورة الثاني
انه لو لم يكن المكان هو الخلاء بالمعنى المذكور لما كان لكل جسم مكان ضرورة تناهي الاجسام
اما الثاني فلذلك لانه قال البعد المفروض اما ان يكون وجوديا او عدميا لا جائز ان يكون عدميا
اذ يكون غير متناه او متناهيا فان كان الاول فهو ممتنع لما تقدم من تناهي الابعاد وان كان متناهيا
فلا يخلو اما ان يكون قائما بنفسه او لا يكون قائما بنفسه فان كان قائما بنفسه فهو جوهر وان لم يسم باسم الجوهر
اما ان يكون محسوسا او غير محسوس فان كان محسوسا فهو متحيز ضرورة مطابقته للجسم المتحيز
وهو المعني بالجسم وان لم يسم الجسم فيكون المكان بهذا الاعتبار جسما لا غير وان لم يكن محسوسا
بل معقولا محضا فلا يكون واقعا في امتداد ولا يشار اليه فلا يصح اتصاف الجسم المحسوس
بكونه فيه ومتصلا به ومنفصلا عنه وليس المكان كذلك على ما سبق وان لم يكن قائما بنفسه

نفوذ رضى والعرض حالا بدله من موضوع يتقوم به وقد قيل ان الخلاء ليس كذلك وان كان
عدميا فالعدم لا يكون مكانا للجسم لما حققناه فيما اذا كان معناه المحض ثم اعترض
على ما قيل من الحجة الاولى بان قال لا نسلم ان الحجر الواقف في الهواء السيال والواقف
في الماء السيال ليس متحركا ودليله ما ياتي عن قريب وعلى الحجة الثانية انه انما
يلزم ذلك ان لو كان لكل جسم مكان وعلى هذا فالاشبه باصول اصحابنا ان
المكان انما هو الجواهر الجسمية المحيطة بالجوهر او الجسم المحاط به وان كنت لم
اجد عنهم في ذلك نصا في هذا ولا فيما يرجع الى معنى المكان ولعل غيري
اطلع عليه **الفصل الرابع** في ان المكان هل يخلو عن المالي له ام لا اتفق اصحابنا وجماعة
من المتكلمين وبعض قدماء الفلاسفة على جواز خلو المكان عن المالي له وذهب
المتأخرون من الفلاسفة والجم الغفير منهم وجماعة من المتكلمين الى انكار ذلك
حتى زعم بعض الكرامية انه لو ارتفعت الوسائط فيما بين السماء والارض لالتصق
جسم السماء والارض متحركا كل واحد الى الاخر احتج من قال بالجواز بحجج الاول
انه لو امتنع خلو المكان عن المالي للزم منه امتناع حركة الاجسام في العالم فيما
بين السماء والارض وهو خلاف المشاهد المحسوس وبيان اللزوم انه يلزم من تحرك الجسم
اما مداخلته لما يليه من الاجسام او اندفاعه ولا جائز ان يقال لما سبق والثاني يلزم منه
ان يتحرك ما يليه لما يليه وهلم جرا الى ان يتصل بحركته الاجسام بحركة الذرات وهو خلاف
المشاهد الثاني ان الحجر لا يكون له بد من تخلخل الهواء بين اجزائه الا [illegible] دخول
له في غير الخلاء الثالث انا نشاهد الجسم متخلخلا بعد التكاثف ومتكاثفا بعد التخلخل
من غير زيادة في اجزائه ولا نقص وليس ذلك الا بسبب الخلاء وتباين اجزائه
وانضمامها الرابعة انا لو فرضنا سطحين مستويين املسين اح على الاخر بتمامه ثم
فرضنا ارتفاع اح عن الاخر دفعة واحدة فهو ممكن ويلزم من ذلك حصول
الخلاء في وسط ذينك السطحين الى ان يتصل الهواء من الطرفين الى الوسط وربما احتجوا
باستبصارات اخرى منها ان [illegible] القارورة اذا مصت فيسلمها ولذلك القارورة الضيقة الملقى
شربها اذا اخذ ما فيه ووضع في ذلك [illegible] ولولا الخلاء لما كان كذلك واما النافون
فقد احتجوا ايضا بحجج الاول انه لو تصور الخلاء فلو فرض ان متحركا تحرك قطع مسافة
في الخلاء ومثل تلك الحركة يقطع تلك المسافة في الملاء فان قطعه لمسافة الخلاء مع
عدمه في الخلاء وعند ذلك فلو فرض ملاء ارق من الملاء الاول نسبته في الممانعة

اليه كالنسبة الواقعة بين زمان المتحرك في الخلاء و المتحرك في الملاء الاول فيلزم ان
يكون قطعه للملاء الارق مثل الحركتين السابقتين مساويا لقطعه في الخلاء ضرورة
التساوي في النسبة وهو ان يساوي ما له عائق ما ليس له عائق وهذا المحال انما لزم
من الملاء فالخلاء لا الحجة الثانية قالوا انا نشاهد وقوف ذوات الخواص على الملاء بسبب
تعلق الهواء بقعرها وسوا الحجة المخصوص بالقارورة وكالكس المسمى بسارقة المليئة ما اذا
سد راسها لا ينزل منها بخلاف اذا فتح راسها وكذلك نشاهد في قعبة الكوز الضيق
الراس اذا صب منه الماء لدخول الهواء فيه ليكون بدل ما يتحلل منه من الماء و
ليس ذلك الا بسبب امتناع الخلاء و في حجج الذاهبين بظلانها الحجة الاولى على جواز الخلاء
فلقايل ان يقول ما المانع من الحركة من غير مداخلة ولا مدافعة وذلك بان يعدم الله
تع ما يلي الجسم المتحرك من الاجسام حالة حركته شيئا فشيئا ويخلق ما يلاء حيزه المنتقل
عنه حال خلوه منه شيئا فشيئا الى حين سكونه واما حجة النمو فلقايل ان يقول ما
المانع ان يكون النمو وزيادة ابعاد الجسم النامي بان يخلق الله تع زيادة في اقطار
الجسم شبيهة به عند الاكل و الشرب بحكم جري العادة من غير تخلل من اجزاء
المغتذى و بتقدير ان يكون الزيادة و النمو من اجزاء الغذاء فما المانع من مداخلتها
لاجزاء النامي من الاجسام عن اماكنها كما سبق في الاولى واما حجة التكاثف
فلقايل ان يقول ما المانع ان يكون التخلخل بخلق الله تع اجزاء زايدة منه و التكاثف
باعدام بعض اجزائه لا انه بسبب الخلاء واما حجة السطحين فما المانع ان يخلق الله تع مع ار
اح عن الاخر المالي لها سيما لا بان يكون داخلا من الطرفين واما حجة الرماد ودن
الشراب فغير صحيحة فانه على خلاف ما دل عليه الاعتبار وبتقدير الصحة فلا مانع
ان يكون الرماد قد اعدم بعض اجزاء الرماد و الشراب حتى صار غيره في مكانه
واما الحجة الاولى على امتناع الخلاء فمبنية على ان المتحرك في الخلاء اذا قطع المسافة
في نصف يوم مثلا و المتحرك في الملاء الاكثف قطعها في يوم مثلا وكان الملاء الارق في
الممانعة على النصف من الملاء الاكثف انه يجب ان يكون المتحرك في الملاء الارق
قد قطع المسافة في نصف يوم ضرورة ان الممانعة فيه على النصف منه في الملاء الاكثف
وليس كذلك بل انما يقطعها على هذا التقدير في ثلثة ارباع يوم و ذلك لانا لو
قدرنا عدم الممانعة في الملاء الارق لكان المسافة في نصف يوم ولم يظهر تاثير للمانع
في الملاء الاكثف الا في زيادة نصف يوم فاذا كان المانع من الملاء الارق على

النصف

اجزآءهم

اي عن تحللها وزوالها وحصول اجزاء الغذاء في اماكنها والاجزاء المتحللة من الغذاء في اجزاء الثاني ١٢ع

النصف منه في الملاء الاكثف فيظهر ممانعته في نصف ما اثرت فيه ممانعة الاكثف
وذلك ربع يوم و على هذا فلا مساواة بين المتحرك في الخلاء و الملاء الارق واما في
الحجة الثانية فلا مانع ان يقال ذلك كله انما هو بفعل فاعل مختار بحكم جري العادة
كما في الشبع عند الاكل والري عند شرب الماء واما ان يكون ذلك لامتناع الخلاء فلا
وعلى هذا فالطرفان غير متيقنين عندي ومن ظهر عنده اليقين فليعول عليه

الفصل الخامس في تحقيق معنى الحركة و السكون وما اختلف فيهما والذي
عليه اجماع الفلاسفة ان الحركة معنى وجودي وعبروا عنها بانها استبدال
حالة قارة في المحل باخرى يسيرا يسيرا لا دفعة واحدة وانها قد تكون في المكان
كالحركة من مكان الى مكان وفي الكيف كالتسود و التبيض و في الكم
كالنمو والذبول و التكاثف والتخلخل ونحو ذلك واما السكون فعبارة عن عدم
الحركة عما من شانه ان يكون قابلا للحركة حتى ان ما لا يكون قابلا للحركة وان لم
يكن متحركا كالاله فانه لا يكون ساكنا وما ذكروه في رسم الحركة فغير صحيح فانا لو
فرضنا مكانين لا فصل بينهما بالكلية وفرضنا جوهرا يتحرك من احدهما الى الاخر فاما
ان يقال بان تلك الحركة متجددة او غير متجددة فان قيل بالتجدد فكل جزء
منها لا بد وان يقطع حيزا ومكانا غير قطعة الاخر ويلزم من ذلك ان يكون
بين المكانين المفروضين امكنة اخرى وهو خلاف الفرض وان قيل بعدم
التجدد فلم يصح ما ذكروه من حد الحركة من الاستبدال يسيرا يسيرا واما
ما ذكروه في تعريف السكون فسياتي ابطاله فيما بعد واما ما يتعلق بالحركة والسكون
من التفاصيل والاحكام على اصولهم فقد استقصيناه في كتاب دقائق الحقائق
وغيره من كتبنا و حققنا ما فيه فليلتحق به من اراد واما اصحابنا و اكثر العقلاء
فقد اتفقوا على ان اسم الحركة و السكون لا يطلق على غير الحصول في المكان والخروج عنه
ثم اتفق القائلون بالاكوان على الجوهر اذا كان في مكان وخرج ودخل في مكان
آخر ان الخروج من الاول هو عين الدخول في الثاني والدخول في الثاني عين الخروج
من الاول لا انه غيره واتفقوا على ان الخروج من الاول والدخول في الثاني حركة وان
الكون الثاني في الزمن الثاني اما في المكان الاول او المكان الثاني سكون واختلفوا
في الكون الاول في اول زمان حدوث الجوهر وفي الكون الاول في المكان الثاني
وهو الدخول فيه هو سكون ام لا فذهب المتقدمون من اصحابنا وغيرهم الى انه سكون

ومصورة بالحركة والسكون معا وهاتوا الخروج في الاول والدخول في الثاني حركة عن الاول
الى الثاني وسكون في الثاني وبنوا على هذا الاصل صحة القول بان كل حركة سكون لان كل حركة
لا بد وان تكون ليس كل سكون حركة وذلك كالكون الثاني في المكان الاول او الثاني وذهب
طائفة من اصحابنا وغيرهم الى ان الكون الاول في المكان الثاني لا يكون سكونا لكن من هو الاكثر
اعترف مع ذلك بالتماثل بين الكون الاول والثاني في المكان الثاني ومنهم من قال بالتخالف
احتج من قال بكونه سكونا بانه لا نزاع في ان الكون الثاني في ان من الثاني فالكون الاول
اما ان يكون مماثلا للكون الثاني او مخالفا لا جائز الاول باطل بان خلاف لان الكون الاول
اوجب اختصاص الجوهر بالمكان الثاني حسب ايجاب الكون الثاني له ووجه اختصاصه
به في الحالة الاولى كوجه اختصاصه به في الحالة الثانية كما في الكون الثاني والثالث فلو
امكن تقدير فرق بين الكون الاول والثاني مع الاتحاد في ايجاب تخصيص الجوهر بذلك
المكان لامكن مثله في الثاني والثالث وهو ممتنع وان قيل بالتماثل فلزم من كون الثاني
سكونا ان يكون الاول سكونا لان ما ثبت لاحد المثلين يكون ثابتا للآخر ومن علم بشبهه مع ذلك
سكونا فلا نزاع معه في غير التسمية واعلم ان القول بهذا المذهب والتمسك بهذا التمسك وان
شهد به الائمة من اصحابنا كالقاضي وامام الحرمين ابي المعالي وغيرهما ففيه نظر اذ لقائل ان يقول و
سلمنا ان الكون الثاني سكون ولكن لا نسلم انه يلزم ان الكون الاول سكونا وما ذكروه
من الاشتراك بينهما فانما يوجب التماثل بينهما ان لو امتنع من اشتراك المختلفات والمتماثلات
في لازم واحد كيف وان يكون الكون الاول يعين الخروج عن المكان وهو ايضا حركة
بالاتفاق منا ومنهم والكون الثاني ليس حركة ولا هو خروج عن المكان الاول ولو تماثلا
لجاز ان يثبت لكل واحد منهما ما ثبت للآخر وهذا اشكال مشكل ولعل عند غيري
جوابه وربما قيل في ابطال هذا المسلك طرق اخرى لا بد للاشارة اليها والتنبيه على
جوابها الاول انهم قالوا الحركة مضادة للسكون كمضادة السواد للبياض فلو جاز
ان يكون الكون الاول في المكان الثاني سكونا مع كونه حركة لاجتمع المتضادان او
لما كانا ضدين وكل واحد من الامرين محال الثاني انه لو جاز ان يكون الكون الاول
سكونا فالسهم المسرع بالحركة اذا لم يوجد منه في كل مكان الا كون واحد فلو
كان كل واحد من الاكوان المفروضة سكونا لزم ان يكون السهم في حال حركته
ساكنا وهو محال والجواب عن الاول ان المضادة بين الحركة والسكون ليست مطلقا
حتى تكون الحركة الى المكان ولا جرم لا يجتمعان وعن الثاني ان كل كون من الاكوان

المفروض فانه كان ساكنا في المكان الذي اليه الحركة فلا يمتنع ان يكون حركة كما قيل
وان كانت الحركة غير كل واحد لا يكون ساكنا فيه وعلى هذا فمدار المذهبين
على المماثلة بين الكون الاول والثاني وعدم المماثلة ولا يخفى ان القول بالاختلاف
لما ذكرناه من الاشكال اشبه وعليك بتخليص الحق من ذلك

الفصل السادس

فيما اختلف في كونه متحركا وبيان الحق فيه وقد اختلف في ذلك في صور الصورة الاولى
اذا تحرك الجسم من مكان الى مكان فقد اتفقوا على تحرك الجواهر الظاهرة منه لمفارقتها
لاحيازها واختلفوا في المكان المتوسط الباطن منه هل هو متحرك ام لا فقال
بعضهم انه متحرك فانه لو لم يكن متحركا لكان ساكنا اذ لا واسطة فيما هو
قابل الحركة والسكون ولو كان ساكنا مع حركة باقي الاجزاء لحصل الانفكاك
والانفصال وهو خلاف المحسوس ولان الحيز المحيط بكلية الجسم حيز له ايضا وان
لم يكن مما له اذ هو حيز حيزه والداخل في الداخل داخل فاذن هو داخل في حيز
حيزه فيكون متحيزا به ايضا وقد خرج عنه الى غيره لا محالة فيكون متحركا
عنه وقال بعضهم انه غير متحرك نظرا الى ان حيزه انما هو الجواهر المحيطة به وهو
غير مفارق لها ولا منفصل عنها ثم اختلف هؤلاء في المستقر في السفينة المتحركة
فمنهم من قال انه ليس بمتحرك كما في الجواهر الباطن من الجسم المتحرك ومنهم من
قال انه متحرك وفرق بينه وبين الجوهر الباطن من الجسم المتحرك من حيث
ان الجوهر لم يفارق الجوهر المحيط به بخلاف راكب السفينة فانه مفارق للجواهر
الهوائية المحيطة به ومخارق لها وخارج منها من شيء الى شيء وعلى هذا فالجسم
المستقر في قعر الماء السيال لتبدل احيازها عليه يكون متحركا والحق ان
الاختلاف في حركة الجواهر الباطن للجسم المتحرك راجع الى الاطلاق في التسمية فان منع
من كونه متحركا انما عني به انه غير مفارق للجواهر المحيطة به ولم يمنع من
تبدل الحيز المحيط بجملة الجسم عليه ومن قال انه متحرك لم يعن به غير تبدل الحيز المحيط
بكل الجسم عليه ولم يمنع من كونه غير متحرك بمعنى انه غير مفارق للجواهر المحيطة به ولا خلط
في ذلك بالمعنى الصورة الثانية قال الاستاذ ابو اسحاق اذا كان الجوهر مستقرا في
مكانه وتحرك عليه جوهر آخر من جهة الى جهة بحيث تبدلت محاذاة له فالجوهر
المستقر في مكانه يكون متحركا والزم على ذلك بانه لو تبدل عليه المحاذيات من
جهة الى جهة بان تحرك عليه جوهران احدهما اخذ من جهة يمنته الى جهة يسرته و

او خوبا لعكس انه يكون متحركا بمنه ويسرة في حالة واحدة ونعم ان الحركة منها
ما يزول بها الشيء المتحرك عن حيزه وهذا لا اعتبار لا يكون الجوهر متحركا منه و
يسرة ومنها ما لا يزول بها المتحرك بل يزول بها عنه غيره والحركة ههنا لا اعتبار
لم يمنع من ذلك وخالفه في ذلك الجماعة وشددوا في نكير عليه ولا معنى
لانكارهم تسميته ما عينه حركة اذ لم نعن بكونه متحركا انه خارج عن حيز
وداخل في حيز بل غايته انه اطلق اسم الحركة على اختلاف المحاذات كما اطلق الاصحاب
اسم السكون على الحركة ولا معنى للنزاع في التسمية **الفصل السابع** في تحقيق معنى الاجتماع
والافتراق والمماسة والتاليف وقد اتفق القايلون على انه لو خلق الله تعالى جوهرا
فردا في حيز من المحاذات فلابد وان يقوم به كون مخصص له بذلك الحيز على
ما سبق ثم اتفقوا على جواز خلق الله تعالى ستة من الجواهر محيطة بذلك الجوهر
من فوقه واسفله ويمينه وشماله وقدامه وخلفه الا ما نقل عن بعض المتكلمين
انه منع من ذلك ولم يجوز ملاقاة الجوهر الفرد لاكثر من جوهر واحد حذرا من
القول بتجزي الجوهر الفرد وهو مكابرة للمحسوس ومنع من تاليف الجسم الطويل
العريض العميق وهو ممتنع واتفقوا على المجاورة والتاليف بين الجوهر المفروض والاجزاء
المحيطة به ثم اختلفوا في ذلك فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري والمعتزلة الى ان المجاورة
وهي وقوع الجوهرين في حيزين لا يتخللهما ثالث زايدة على الكون الموجب لتخصيص الجوهر
بحيزه حالة انفراده وان التاليف والمماسة زايدتان على المجاورة ومغايرتان لها في
انهما حادثان عنها وان المباينة وهي وقوع الجوهرين في حيزين يتخللهما ثالث ضد
المجاورة وان المجاورة شرط التاليف ويمكن ان تكون ذلك لمباينة للتاليف كما مر على
اصل الشيخ ابي الحسن الاشعري غير انه زعم ان المجاورة القايمة بالجوهر الفرد وان تعدد
المجاور له واحدة والتاليف القايم به متعدد بتعدد المؤتلف معه حتى انه قال الجوهر
الفرد اذا احاط به ستة من الجواهر فقد قام به ست تاليفات وست مماسات ومجاورة
واحدة وان المحاذات الست تغني عن كون سابع يكون مخصصا له بحيزه على ما حكاه
عنه القاضي ابو بكر واما المعتزلة فانهم قالوا اذا تحقق المجاورة بين الجوهرين وان كانا
احدهما رطبا والاخر يابسا ولدت المجاورة بينهما تاليفا واحدا قايما بهما وان كان اكثر
من الجواهر فقد اختلفوا فيه فمنهم من قال يقوم بالجواهر السبعة تاليف واحد
وقالوا اذا لم يتعلق قيام تاليف واحد بجوهرين لم يتعلق قيامه باكثر من ذلك و

منهم من قال اذا تالف جوهر مع ستة جواهر قام بالجملة ست تاليفات واشترط
على اصحاح قيام سبع تاليفات بالجملة حذرا من انفراد كل جزء بتاليف ثم ابطل
قول من جوز قيام تاليف واحد بسبعة جواهر بان قالوا المباينة بين الجواهر وان
لم تكن متضادة للتاليف فهي مضادة لشرطه وهو المجاورة وعند ذلك فلو قدرنا ما
بين الجواهر السبعة للباقي فيلزم منه زوال تاليفه معها ضرورة فوات شرط
التاليف وهو المجاورة فلو كان التاليف القايم بالجميع واحدا لبطل ببطلان التاليف
الواحد منها اذ الشيء الواحد يستحيل ان يبطل من وجه دون وجه وذهب
الاستاذ ابو اسحق الى ان المماسة بين الجواهر هو نفس المجاورة بينهما من
غير مزيد وان المجاورة المماسة القايمة بالجوهر متعددة بتعدد المجاور المماس
له وان المباينة ضد المماسة والتاليف اذ هي ضد المجاورة لانها
والمجاورة هي عين المماسة والتاليف على اصله وذهب القاضي الى ان الجوهر اذا
اختص بحيزه وما يجب عليه من الاكوان في ذلك الحيز الواحد فهو عند انضمام
جوهر اخر اليه على ما كان عليه قبل الانضمام لم يتغير وصفه غير ان الكون
الموجود له قبل الانضمام يسمى سكونا والكون المتجدد له بعد الانضمام وان كان
مماثلا للكون الاول يسمى اجتماعا وتاليفا ومجاورة ومماسة والكون المتجدد
له بعد ذلك للجوهر يسمى مباينة والكون واحد وان تبدلت التسميات عليه و
الاكوان المختلفة على اصله ليس غير الاكوان الموجبة لاختصاص الجوهر بالاحياز
المختلفة وهذا ما اردنا من حكاية المذاهب على سبيل الايجاز والاختصار فلا بد
من شرح ما فيها على ما هو المالوف من عادتنا والتنبيه على ما هو الحق فنقول
اما معتقد الشيخ ابي الحسن الاشعري ان المجاورة زايدة على الكون الموجب لتخصيص
الجوهر بحيزه وان المماسة زايدة على المجاورة فقابل الاشكال وما المانع ان
يكون ما للجوهر من الكون غير مختلف وانما الاختلاف عايد الى التسميات كما ذكره
القاضي ابو بكر والذي يدل على ذلك ان حالة الجوهر وهو مستقر بحيزه حالة الانفراد
واما ان يقال بتغيرها حالة انضمام جوهر اخر اليه او لا يقال بتغيرها
لا جائز ان يقال بالاول لحصول تجدد غير انضمام جوهر آخر اليه والجوهر او
ما قام به لا يكون مؤثرا في حكم جوهر آخر لعدم قيامه به وحكم الجوهر يمتنع ان
يكون مستفادا من غير ما قام به كما يأتي وسواء كان ما نا

لا او عرض مباين له ولا سيما على اصله حيث انه ذهب الى ان حكم العلم لا يتعدى الى الجملة
التي محل العلم منها وان البنية المخصوصة ليست شرطا لقيام العرض بمحله ولو جاز ان
يكون ما قام به صو[رة] الى حكم جوهر آخر لامتنع القول بانه اشترط البنية
المخصوصة في بعض الاعراض كالارادات ونحوها كما تقول المعتزلة وان كان الثاني
فنقول فسلم اللط وليس في ذلك ما يدل على عرض زايد على غير كونها والا كان ما يجده
من التفرقة بين حالة تباعد اجزاء الجوهرين وبين تركبهما وهي كون القرب عرضا
زايدا كما سبق في المماسة وهو خلاف اصل الشيخ وما يجده من الفرق بين حالة كون
الجوهر مستقلا في حيزه وحالة ضم جوهر آخر اليه و[؟] امر عايد الى الخلاف في كونهما وان
سلمنا ان المجاورة والمماسة زائدتان على الكون المرجح المخصص بالحيز ولكن ما المانع
من كون المماسة بعض المجاورة كما قال الاستاذ ابو اسحق وليس ذلك ممتنعا فانه لا
يمكن معه كل واحد منهما دون الاخر ولم يدل الدليل على المغايرة فاحتمل
ان يكونا ذلك لاتحاد المعنى ومثل هذا صرنا الى ان الامر بالشيء نهي
عن اضداده ان النهي عن الشيء امر باحد اضداده وان سلمنا ان المجاورة غير
المماسة ولكن ما المانع ان تكون المجاورة متعددة كتعدد المماسة فانه اذا احاط
بالجوهر ستة جواهر فكما ان ثم مماسات لكل واحد منها فثم مجاورة لكل واحد منها وعند
ذلك فلا يخفى ان النفي فرع عن دليل يحكم وان سلمنا صحة النفي ولكنه مع ان
عاب لوقوع الالتقاء بالمماسة عن الكون السابع المخصص الجوهر بحيزه كما قال
الشيخ الاشعري وذلك لان الجوهر قبل انضمام شيء اليه كان مفتقرا في تخصيصه
به وهو بعد الانضمام مخصص به فكان مفتقرا الى كون تخصصه به ومن مذهب الشيخ
الاشعري ان المماسة مخالفة للكون المخصص بالحيز حالة الانفراد والحكم
الذي توجبه عرض لا يوجبه خلافه ولهذا امتنع ان تكون القدرة والارادة و
العلم كل واحد منها يفيد حكم الاخر لمخالفته له حتى ان القدرة لا توجب كون
كونه عالما ولا مريدا وكذلك العلم لا يوجب كون محله قادرا ولا مريدا واما معتقد
المعتزلة فان التاليف زايد على المجاورة والمجاورة زايدة على الكون المخصص الجوهر
بحيزه فقط بما اوردناه من الاشكال الاول والثاني على معتقد الشيخ الحسن الاشعري
والذي يخص المعتزلة في قولهم بتولد التاليف عن المجاورة وجواز قيام التاليف الواحد
بجوهرين امران الاول ابطال القول بالتولد على ما اسلفناه والثاني ابطال قيام

بحيث الى كون تخصصه به

التاليف الواحد بجوهرين وبيانه انه لو قام التاليف الواحد بجوهرين فاما ان يقوم
بكل واحد منهما ما قام بالاخر او غيره فان كان الاول لزم تعدد المتحد او
اتحاد المتعدد وهو ممتنع ولو جاز ذلك لجاز قيام العلم الواحد بمحلين والقدرة
الواحدة بمحلين والجوهر الواحد بحيزين والكل ممتنع وان كان الثاني فلم يكن ما قام
بهما واحدا اذ الواحد لا تعدد فيه ولا تشقيق وهو خلاف الفرض وما يجده في بعض
الاجسام من صعوبة فك بعض اجزائه عن بعض فليس ذلك لاتحاد التاليف كما ظن
بل انما ذلك لعدم خلق القدرة عليه بحكم جري العادة هذا اذا كان قائما بمحل
القدرة والا فلعدم تعلق القدرة به وان سلمنا امكان قيام التاليف الواحد
بجوهرين فبيان ان التاليف عندهم من الاعراض الباقية وهو متولد من المجاورة
والمماسة عندهم ضد المجاورة دون التاليف ومن اصلهم انه لا يلزم من انتفاء السبب
المولد انتفاء المسبب وعند ذلك فان قالوا بوجود التاليف مع انتفاء المماسة فقد
نقضوا اصلهم واما مذهب الاستاذ ابي اسحق وان كان اقرب مما تقدم لكن يلزم
عليه ما الزمناه من الاشكال الاول على مذهب الشيخ الحسن كما سبق والاصوب ايجابا في
نفي امتناع اشتراط البنية المخصوصة في عرض من الاعراض ما ذكره القاضي ابو بكر
فعليك تحقيقه **الفصل الخامس** في نفسه احكام الاجماع والافتراق على اصول
اصحابنا منها ان الجوهر الفرد اذا كان فيه مباينات ست ضمنا فقلت مجاورات و
ان ضم اليه جوهر واحد فخمس مباينات مضادة الجنس مجاورات ومجاورة
واحدة مضادة لمباينة واحدة وعلى هذا النحو في الزيادة والنقصان ومباينة من
الجواهر غير معينة بخلاف المماسة فانه لا يكون الا معينا فهذا كله فيما لم يحصل فيه
المماسة اولا واما ما حصلت فيه المباينة بعد المماسة فقد قال في قول ان
ان المباينة الطارئة للجوهر المعينة التي كانت مماسة له وقال في قول آخر انه
مباين بست مباينات بستة جواهر معينة وهذا ما يتخرج منه على ان المماسة
والمباينة من الاعراض الزايدة على نفس الكون المخصص الجوهر بحيزه وان
المماسة متعددة وقد عرفت ما فيه ومنها انه لو وجد جوهران في حيزين بينهما
احياز ثم وجد جوهر آخر متوسطا الى احد الجوهرين فانه لا محالة قرب من المنضم اليه و
بعيد فقال الاصحاب حين قرب المتوسط من احد الجوهرين عن بعده من الاخر و
فقال الاستاذ ابو اسحق القرب غير البعد لانه لو كان القرب من احد الجوهرين عين

الجاورة

البعد من الآخر فيلزم منه انه اذا قدر انضمام الجوهر البعيد الى القريب والمماثلة اليه ان
يبطل البعد منهما مضادة القرب له ولين بين من ابطال بجنواز الجواهر ابطال قربه من الآخر
ضرورة الاتحاد وهو صحيح وما ذكره الاستاذ فيبنى على ان البعد هو المباينة والقرب هي
المجاورة وان كل جوهر فرد فمنه ست مباينات لست جواهر فاذا جاور
جواهر فقد زالت عنه مباينته وتبقى خمس مباينات على ما عرف من اصله و
الذي ما ذكره الاصحاب من القول بالاتحاد فانه مبني على ان الكون القائم بالجواهر
لا يختلف واما المختلف النسبات على ما حققناه من مذهب القاضي مبني قولهم القرب
عين البعد اي الكون الموصوف بالقرب هو عين الكون الموصوف بالبعد ولا يلزم
من ابطال احد النسبتين ابطال المسمى والنسبة الاخرى ومنها ان للجوهر الفرد
الذي ماس جوهرا آخر فهل يقال انه مماسة من جهة ومباينة من باقي الجهات قال
بعض المتكلمين به وضعفه الاستاذ ابو اسحق وغيره من اصحابنا وهو الحق فان المباينة
بين الشيئين من جهة انه تستدعي امكان المجاورة بينهما من تلك الجهة ومجاورة
الجوهر للجوهر من جهتين محال فلا يقال انه اذا جاوره من احدى الجهتين
انه مباين له من الجهة الاخرى ومنها انه لا يجوز تقدير الافتراق والمباينة في حق
جواهر العالم حتى لا يوجد منها ما هو مجتمع مع غيره بعد ما ثبت لها وذلك
تركيبها ولا يجوز تقديرها مجتمعة حتى لا يكون منها ما هو مفارق فانها بعد
تركيبها واجتماعها في الصفحة العليا منها لم يحط بها الجواهر من بعض جهاتها ومنها
ان الجوهر الفرد لا يتصور ان يكون مباينا لجملة جواهر العالم لان المباينة
تستدعي امكان المجاورة والجوهر الفرد لا يتصور ان يكون مجاورا لاكثر من
ستة جواهر فلا يتصور ان يكون مباينا لاكثر من ستة جواهر اما معينة
او غير معينة على اختلاف الاقوال فيه **الفصل التاسع** في اختلاف الاكوان
وتماثلها وتضادها واعلم ان من لم تثبت المماسة كونا قائما بالجوهر كالقاضي او لم
ومن نصر مذهبه اطلق القول بتضاد كل كونين وذلك لان كل كونين اما
ان يوجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد او ان كل واحد منهما يوجب التخصيص بحيز
غير الحيز الآخر فان كان الاول فهما متماثلان والمتماثلان متضادان ولا يتصور اجتماعهما
بالوجود معا في الجوهر لا بمعنى الاجتماع المتعاقب عليه كما اذا كان مستقرا في
حيز اكثر من زمان فالكون المتجدد في الزمن الثاني يكون مثلا للكون الموجود

في الزمن الاول لقيام كل واحد منهما مقام الآخر في تخصيص الجوهر بذلك الحيز و
ان كان في الثاني فقد اختلف المتكلمون فيه فمنهم من قال هما مختلفان غير متضادين ومنهم
من قال باختلافهما لاستحالة قيام احدهما مقام الآخر وهو الحق وعلى كل تقدير فهما
ضدان لا يجتمعان فانهما لو اجتمعا في جوهر واحد فاما ان يثبت تخصيص كل
واحد منهما او تخصيص احدهما دون الآخر او لا يثبت تخصيص واحد منهما فان
كان الاول لزم كون الجوهر الواحد في حيزين معا وهو محال وان كان الثاني
فلا اولوية ايضا وان لم يثبت تخصيصه يلزم خروجه عن صفة نفسه فانه لا معنى للكون
غير التخصيص وذلك محال وان كان الثالث فيلزم منه خروج الجوهر عن ان يكون مختصا
بالحيز وهو محال ومع ذلك يلزم خروج كل واحد من الكونين عن كونه كونا وهو
محال واما من جوز قيام المماسات بالجوهر الواحد وجعلها اكوانا كالشيخ ابي الحسن و
ابي اسحق فلم يطلق القول بالتضاد عليها لان المماسات عنده اكوان وليست اضدادا
لاجتماعها في الاكوان مختلفة غير متضادة وتماثلها وهو الحق هو الاول لما سبق تحقيقه
الفصل العاشر في الاختلافات بين المعتزلة في احكام الاكوان متفرعة على اصولهم و
ما تختص به الاختلاف فالاول اختلفوا في بقاء الحركة مع اتفاقهم على بقاء الاعراض
فذهب الجبائي والكثير من المعتزلة على انها غير باقية محتجين على ذلك بان الحركة عبارة عن
الكون في الحيز بعد ان كان في غيره والكون في الحيز الثاني بتقدير بقاء الجوهر فيه
غير باق بل المتجدد فيكون آخر هو السكون والسكون لا يكون مثل الحركة
بل ضدها والحركة لا يوجد مع ضدها والكون الاول في الحيز الثاني او
الخروج من الحيز الاول والكون الثاني ليس كذلك فهما غيران وذهب ابو هاشم
الى القول ببقاء الحركة وان الكون الاول في الحيز الثاني هو الحركة وهو بعينه
الكون في الزمن الثاني الذي هو السكون ولقائل ان يقول اما ما ذكره
الجبائي في تفسير الحركة فمسلم ولكن لم قال بامتناع بقائها قوله الكون في الزمن
الثاني سكون مسلم ولكن ما المانع ان يكون الكون الواحد حركة وسكونا قوله
انهما ضدان قلنا التضاد انما هو بين الحركة عن الحيز والسكون فيه لا بين
الحركة الى الحيز والسكون فيه على ما تقدم قوله الكون الاول في الحيز الثاني
موجب للخروج عن الحيز الاول بخلاف الكون الثاني قلنا انما يصح هذا الكلام
ان لو كان الدخول في الحيز الثاني غير الخروج من الحيز الاول وليس كذلك

بل هو على ما تقدم تحقيقه وعلى هذا فالكون الثاني موجبا لنفسه فما قبل وان
يحدث هذه العبارة فلا يخفى لنا ان الكون الاول في الحيز الثاني موجب للخروج من
الحيز الاول بخلاف الكون الثاني فتقول انما جعل ذلك ان الاول بعده
الكون والاعتقاد ان يكون الكون الاول لما كان الاول موجب الخروج
من الحيز الاول فكذلك الكون في الزمن الثاني واما مذهب ابي هاشم فابطاله
قد مثلناه من بيان استحالة بقاء الاعراض الاختلاف الثاني ذهب ابو هاشم واكثر
المعتزلة الى بقاء السكون من غير تفصيل وذهب الجبائي ومن نصر مذهبه الى
ان لها في صورتين الاولى منهما اذا هوى جسم ثقيل بما فيه من الاعتمادات
فامسكه انسان في الجو ولم يكن تحته ما يقله فلا بد من تجدد السكون فيه وعلل
ذلك لان من اصله ان الطارئ الحادث اقوى من الباقي فلو كان
السكون باقيا لقوي الثقل بالاعتمادات الطارئة الحادثة الصعودية ان نزل
ان السكون المتجدد لا بد من تجدده فانه لو بقي وامر الجو بالحركة ولم يتحرك
لم يكن ماثوما بالاجماع لانه لا يكون الا على عدم الفعل على اصلهم والسكون المبا
الحركة اذا كان باقيا [illegible] فلا يكون ماثوما به وهو خلاف الاجماع ولهذا
بخلاف ما اذا كان متجددا ولقائل ان يقول اما ما صار اليه ابو هاشم من
بقاء السكون مطلقا فيجب بطلانه بما ذكرناه من استحالة بقاء الاعراض فيحتج بما
ذكره الجبائي في نفس الصورة الاولى ولا يحتمل على مقتضى اصولهم من ربط
الثواب والعقاب بالافعال المقدورة فمن امر بالحركة فلم يفعلها مع بقاء السكون
فانما فعل شيئا [illegible] بضد من اضداد الحركة فلا يكون ماثوما [illegible] وان جاز
ذلك مع عدم الفعل المقدور لما امتنع ذلك في الفعل [illegible] على ما رآه
ابو هاشم [illegible] ولما لزم ابا هاشم الاثم في هذه الصورة على عدم الفعل
[illegible] واما ما ذهب اليه ابو علي الجبائي من التفصيل فباطل ايضا اما الصورة
الاولى فلانه لا مانع من امكان بقاء السكون بان يخلق الله في الجسم الثقيل الهاوي
سكونا باقيا يكون به لبث في الهواء كلبثه بالسكنات المتجددة وما ذكروه في التقرير
فقد سبق ابطاله واما ما ذكروه من الصورة الثانية فانها كانت لازمة على ابي هاشم
وغيره من المعتزلة القائلين ببقاء السكون فانها لنا فغير لازمة على اصولنا لما
عرف في التعديل والتجويز الاختلاف الثالث ذهب الجبائي الى ان الحركة

والسكون مدركان بحاسة اللمس والبصر محتجا على ذلك بان من نظر الى الجوهر
وهو مغمض العينين وهو ساكن او متحرك فانه يدرك التفرقة بين الحالتين وخالفه
ابو هاشم في ذلك واحتج على نصرة مذهبه ولو كان ذلك مدركا لكان مدركا بخصوصه
من حيث الوجود ذلك عندهم لا يتعلق بمطلق الوجود بل بخصوصية الشيء المدرك
وخصوصية الكون في الاحياز المعينة غير مدركة ولهذا فان راكب السفينة اذا
كانت سهلة الجري على الماء غير مضطربة لا يدرك التفرقة بين خصوصيات الكون انه
في الاحياز الهوائية المحيطة به المستدل عليه وهو خارق للحاجب باطن كونه ساكن
غير متحرك عن حيزه على الهواء المحيط به وكذلك ايضا فان من كان في الجو هاويا
واحجاره [illegible] له عليه فهو غلبته عيناه وهو في حيزه وانتقل منه الى غيره
حالة نومه ثم استيقظ وهو في غيره فانه لا يدرك اختلافا في حالتيه مع القطع
باختلاف الكون المخصص لها بالحيزين ولو كان ذلك محسوسا مدركا لما ادركه
كما لو قعد وهو متلون بلون ثم استيقظ وهو متلون بغيره فانه يدرك ذلك و
لقائل ان يقول على حجة الجبائي لا مانع ان يكون على اصلكم ما يجده الناظر
من التفرقة راجعا الى اختلاف الشعاع الخارج من العين وبعده عن جهة
اتصاله بسبب تزحزح الجوهر عن حيزه فانه لا يبعد على اصلكم ان تختلف
احوال الشيء المدرك باختلاف الشعاع ولهذا كان من سدد شعاعه في
جهة نظره فانه يرى الشيء الواحد شيئين وان كان الشيء الواحد لا اختلاف
فيه او ان يكون ما يجده من التفرقة بالنظر واللمس راجعا الى اختلاف محل
الجوهر المدرك بالنظر واللمس وهذا قادح على اصول المعتزلة والمحتجين
عنهم واما حجة ابي هاشم وان كانت لازمة على ابيه فغير لازمة
على اصولنا لجواز ان لا يدرك المدرك اشياء ولا يدرك الشيء قسما الاختلاف
الرابع ذهب الحذاق الى ان الكون في حال عدمه يتصف بالحركة والسكون
في ان اخص وصف الكون ذلك واخص وصف الشيء يلزمه وجودا وعدما وخالفه
ابو هاشم في ذلك ووافق في الحركة لا معنى لها الا كون الجوهر في مكان بعد
ان كان في غيره وذلك لا يتحقق دون قيام الكون بمحله وذلك لا يكون الا
في حالة الوجود واذا تقرر ذلك في الحركة لزم مثله في السكون لان كل حركة
سكون كما تقدم واعلم ان هذه التفاريع مبنية على كون المعدوم شيئا وبطلانه

بطلانها كما يأتي تم الجواب الايجابي مع تسليم كون المعدوم شيئا اما على ما ذهب
اليه الجبائي فالمانع ان يكون اتصاف الكون بالحركة والسكون مشروطا
بالوجود كما قالت في حين الجوهر ولو قيل لعل الفرق بين البابين مع ان
التحيز من اخص صفات نفس الجوهر والحركة والسكون من اخص وصف
الكون لم نجد اليه سبيلا واما على مذهب ابي هاشم فانه لو قيل انه لما كانت
الحركة والسكون من اخص وصف الكون كما ان قيام الجوهر بنفسه من
اخص وصف الجوهر فما الفرق بين الامرين حتى اوجبتم كون الجوهر
قائما بنفسه في العدم ولم توجبوا اتصاف الكون بالحركة والسكون في
حالة العدم ولم تخصوا بالحركة والسكون بالتحيز بالجوهر دون قيامه بنفسه واستغنائه
عن محل يقوم به لما وجد فيه سبيلا لا اختلاف الجنس ذهب ابو علي الى ان التأليف
مدرك بحاسة البصر واللمس محتجا على ذلك بانا ندركه من التفرقة بين الاشكال
المختلفة باللمس والبصر ونميز بعضها عن بعض وليس ذلك علما بالتأليفات
المختلفة فدل على انها مدركة باللمس والبصر وذهب ابو هاشم في احد
قوليه الى ان التأليف ليس في ذلك محتجا عليه بانه لو ادرك لادرك
الجسم بالتأليف الصفحة العليا من الجسم لادرك بالتأليف الصفحة التي تحتها ضرورة
قيام التأليف الواحد بكل جزئين من الصفحتين المتحاذيتين فادراكه بالصفحة العليا لكونه
قائما بالصفحة التي تحتها ضرورة اتحاده والجواب منع ذلك اما حجة الجبائي فلنا
ان نقول ما المانع ان يكون ما ندركه من التفرقة عائدا الى اختلاف محاذاة
الجوهر المرئي او الى اختلافات المجاورات المتولدة للتأليف لا الى نفس
التأليف ولا محيص عنه واما حجة ابي هاشم فلنا بل ان نقول عليه اذا
جوزت قيام تأليف واحد بجوهرين فما المانع من انقسامه ادراكا بحيث يكون
مدركا من احد الطرفين دون الآخر وان سلم امتناع ادراك التأليف
من وجه دون وجه ولكن لا نسلم ان تأليف جواهر الصفحة العليا مع جواهر
الصفحة السفلى مدركة بل المدرك انما هو تأليف جواهر الصفحة العليا
بعضها مع بعض كل واحد مع الذي يليه من جانبه من الصفحة العليا وتأليف
كل واحد من كلا الطرفين ولا محيص عنه من الآخر مرى الاختلاف التأليف
ذهب اكثر المعتزلة الى انه لا يشترط في تولد التأليف عن المجاورة رطوبة اح

الجواهر وبين ويبوسة الاخر ومنهم من خالف بعدم الاشتراط احتجت الحجة الاولى
انه لو كانت الرطوبة واليبوسة شرطا في ابتداء التأليف لكانت شرطا في
دوامه كالمجاورة وليس كذلك الصخور والصم والبواقي ونحوها
الحجة الثانية انه لو اشترطت الرطوبة واليبوسة في تأليف احد الجوهرين بالاخر
لكانت صفة كل واحد من الجوهرين موثرا في الثاني مع انها لا تتعداه وهو
ممتنع الحجة الثالثة ان من اصل المعتزلة ان كل عرض لا يتعدى حكمه الى غير
محله فالبنية المخصوصة غير شرط فيه كالسواد والبياض ونحوهما وكل
عرض يتعدى حكمه الى الجملة التي محله بعضها كالعلم والقدرة ونحوهما فلا بد فيه من
البنية المخصوصة وحكم التأليف لا يتعدى محله فان التأليف الواحد قائم بالجوهر
وحكمه ثابت لهما فلو شرطنا فيه الرطوبة واليبوسة والبنية المخصوصة لكان
على هذا الاصل واما من قال بالاشتراط فقد احتج بان التأليف المتولد
من المجاورة لما صعب فكه وتجزيته والمجاورة من غير رطوبة ولا يبوسة مما
لا يحقق معنى هذا التأليف ويحقق مع الرطوبة واليبوسة فيدور التأليف معهما
وجودا وعدما فكانت شرطا فيه وهذا منهم على ان التأليف غير
المجاورة وانه متولد عنها وهو فاسد على ما سبق وبتقدير تسليم ذلك فجميع ما ذكر
من الحجج مدخول اما الحجة الاولى للنافي فلقائل ان يقول ما المانع ان يكون
ذلك شرطا في الابتداء دون الدوام كما في القدرة مع المقدور فانه شرط تعلقها
به عندكم قبل وجوده في ابتداء وجوده ولا يشترط ذلك في دوامه واما
الحجة الثانية فهي باطلة بالمجاورة فانها مشروطة في التأليف عندهم ومع هذا
فالمجاورة القائمة بكل واحد من الجوهرين لا يتعداه الى مجاورة واما الحجة الثالثة
فلمن يخالفهم سائر الاعراض التي اشترطوا فيها البنية المخصوصة قولهم انما
شرط ذلك فيما ثبت حكمه للجملة التي محله منها مبني على فاسد اصولهم في
تجويز تعدي حكم العرض الى غير محله وهو محال كما يأتي وان سلم جواز ذلك
ولكن ما المانع من اشتراط ذلك ايضا في بعض الاعراض التي لا يتعدى حكمها
كما في التأليف ويكون ذلك مستثنى من الاعراض التي لا يتعدى حكمها محلها
كما استثني الالوان من الاعراض التي لا يشترط فيها الحياة حيث قالوا
يكون لها من جهة الاحوال دون غيرها من الاعراض التي لا يشترط فيها الحياة

وايضا فانه لما امتنع قيام سواد واحد وجاز ذلك في التاليف الواحد عندكم
فلا يمتنع اشتراط الرطوبة واليبوسة في التاليف وان لم يشترط ذلك في غيره
من الاعراض التي لا يتعدى حكمها محلها واما حجة القايلين بالاشتراط فان
كانت لازمة على اصول المعتزلة لا على اصولنا اذ لقايل ان يقول ما المانع ان يكون
سبب صعوبة التفكيك لا من الرطوبة واليبوسة بل لعدم خلق اسباب القدرة
على ذلك في بعض الاجسام بحكم جري العادة او بان يخلق الله تع في اجزاء الاجسام
الوانا تخصصها بجهاتها اكثر مما يحوله العبد بقدرته فلا يوجد فعل العبد لذلك
ولهذا لو جذب رجلان حبلا منها وكان احدهما اشد من الاخر انجذب الحبل
من جهته وصار غالبا لاعتمادات الاضعف مع انها لا تنفي ولا تستقل بجذب
الحبل او ان التفاوت في ذلك بسبب اختلاف اجناس التاليفات كما قال
الجبائي **الخلاف السابع** ذهب الجبائي الى ان التاليفات مختلفة باختلاف اشكال
المولف بها وباختلاف جهاتها وقال ابو هاشم التاليفات كلها متجانسة احتج الاول
بان الناظر يدرك التفرقة بين اشكال الاجسام واختلافها ضرورة كما يدرك
اختلاف الالوان والطعوم والروايح وليس ذلك الا باختلاف التاليف فانه لو
التساوي في ماهيتها والتشابه فيها لما اختلفت اشكالها واحتج ابو هاشم على
التجانس بان اخص صفة نفس التاليف قيامه بمحلين وذلك مشترك فيه جميع
التاليفات فكانت متجانسة وهذه الحجة ضعيفة اما حجة الجبائي فما ذكرناه على صحة
في كون التاليف مدركا باللمس والبصر ولا يخفى وجهه واما حجة ابي هاشم فمبنية
على قيام التاليف الواحد بمحلين وهو باطل بما سبق وان سلمنا ذلك جدلا فلا
مانع من ان تكون التاليفات مختلفة وقد اشتركت في عارض لازم واما ثبت كون
ذلك من اخص وصف التاليف انه لو لم تكن التاليفات مختلفة واستلزم كونها مختلفة
موقوف على ما ذكروه من كون اخص وصف التاليف وهو دور ممتنع **الخلاف الثامن**
ذهب الجبائي الى ان التاليف يجوز وقوعه مباشرا بالقدرة الحادثة وقوعه متولدا
لان شرط التاليف بالقدرة جواز وقوعه دون ما يولده وليس التاليف كذلك
لاستحالة وقوعه دون المجاورة المتولدة له وما ذكره ابو هاشم مبني على ما
عرفناه في التولد من اتفاق المعتزلة على ان المتولد من السبب لا يكون مباشرا
بالقدرة الحادثة دون توسط السبب غير انه فاسد على اصولنا لما عرفناه في

هنا من ابطال كل ما تمسكوا به من الحجة **الفرع السادس في الزمان وقد اختلف**
الناس فيه فمنهم من قال انه لا وجود له اصلا ومنهم من قال انه موجود
ثم اختلف القايلون بالوجود فمنهم من قال لا وجود له في غير الاذهان
ومنهم من قال انه موجود في الاعيان ثم اختلف القايلون بوجوده في الاعيان فمنهم
من قال انه جوهر ومنهم من قال انه عرض ومنهم من قال انه ليس
بجوهر ولا عرض فاما القايلون بكونه جوهرا فمنهم من قال انه جسم
غير باق وهو جرم الفلك واما القايلون بكونه عرضا فمنهم من قال الزمان
نسبة لموجود لم يزل ولا يزال الى ما ليس بازلي ولا بذلك ومنهم من قال
انه مقارنة موجود لموجود ومنهم من قال انه حركة الفلك ومنهم من قال
انه مقدار الحركة الفلكية واذا اتينا على شرح المذاهب بالتفصيل فلا بد من
تحقيق الحق وابطال الباطل منها فنقول اما القايلون بوجود الزمان فقد
زعموا ان العلم بوجود الزمان ضروري وذلك لما استقر في الاذهان ونفي
في النفوس من الزمان وقسم العقلاء له الى الاعوام والاشهر والايام ودقايق الى
غير ذلك مما لا يمكن معه منع وجود الزمان قالوا واذا ثبت انه موجود فمن اين
وجوده في الاعيان فهو من موجودات الاعيان مضاف اليه بانها فيه ولو لم يكن وجوده
وجودا عينيا لما كان الموجود العيني فيه قالوا واذا ثبت انه موجود عيني قال
افاضل الفلاسفة هو مقدار للحركة الدورية الفلكية لا غير وبيان ذلك انا لو
فرضنا حركتين متساويتين في السرعة والبطؤ ومتفقتين في الاخذ متساويتين في
القطع فانا نعلم ان من ابتداء كل واحدة منهما وانتهائها امكان قطع مسافة وان
ابتداء الحركة الاولى وانتهاءها من امكان قطع المسافة ازيد مما من الحركة الثانية وابتداءها
ولهذا تفاوتتا في قطع المسافة حتى كانت المسافة المقطوعة بالحركة الاولى ازيد من مسافة
الثانية منها فاذن هذه الامكانات الواقعة بين ابتداء الحركات وانتهائها مما
يدخلها التقدير والتجزية فانه مما يمكن تجزيتها وتقدير بعضها ببعض فهي من الكم
وليس من غير المقادير المتصلة لمطابقتها للحركات المتصلة وما طابق المتصل متصل
ثم قالوا وهذه الامكانات المتصلة التي بين ابتداء الحركات وانتهائها اما ان يكون هي
نفس الحركة او المتحرك او المحرك لها او المسافة او ما هو مقدار لاحد هذه الامور
او الحالة فيها لا جائز ان يكون هي نفس الحركة لوجوه اربعة الاول منها انا اذا

فى نفسنا وقوع حركتين للحركات فاسرع كان الذى من ابتدائها وانتهائها متحد لا
يختلف وما يمكن ان يقع فيه من الحركات المختلفة بالسرعة والبطوء متفاوت ولذلك
كانت متفاوتة فى قطع المسافة الثالث انه ما مثل هنا لامكان قد يمكن فرضه
وتوهمه مع عدم توهم وقوع الحركات ولو كان هو نفس الحركة لكان متناقضا
الرابع ان هذه الامكانات لا توصف بالسرعة والبطوء بخلاف الحركات فلا
يكون هو نفس الحركة ولما كان متصفا بما لا يكون متصفا به وهو الرابع ان هذا
الامكان قد يكون متحدا وما يطابقه من الحركات متعددا والمتحد غير المتعدد
وعلى هذا ايضا بطل ان يكون الزمان شيئا من الحركات والملزوم من كونه على
التقضى والتجدد ومن كون الحركة كذلك ان يكون هو الحركة فانه لا مانع من
اشتراك شيئين مختلفين فى عارض واحد ولا جاز ان يكون هو المتحرك
ولا المتحرك ولا المسافة ولا شيئا من الاجسام لان ما من جسم نفرضه من الاجسام الا
ويمكن فرضه باقيا مع تجدد هذه الامكانات وتعاقبها والمتجدد غير ما ليس بمتجدد
فان قيل كل جسم فهو موجود فى الزمان وما شاهد فيه وجود الاجسام ليس غير
الفلك فكان هو الزمان فهو خطاء لانه ليس كل جسم فى الفلك فان الفلك
من جملة الاجسام وليس هو فى نفسه وبتقدير ان يكون كل جسم فى الفلك
وكل جسم فى الزمان فليس فى اثبات هذه الصفة لهما ما يوجب الاتحاد بينهما ولا
الاختلاف فانه غير منتج الشكل الثانى من موجبتين وهو غير منتج فاذن لا يمكن ان يكون
مقدار الاحد هذه الامور اولى ان تجعلها وليس هو مقدار الحركة ولا المتحرك والا لكان
هو متفاوت لغيره فى مقداره متفاوتا له فى قطع المسافة ولا هو مقدار المسافة والا
لما تفاوتت الحركة السريعة والبطيئة مع اتحاد المسافة فى هذا الامكان وهو ايضا
ان هذا الامكان مما يمكن فرض تقدمه مع عدم توهم ما نفرض من هذه الامور و
كذلك كل ما نفرض لها فى الاحوال فلا يكون شيئا منها لما تحقق قبل و
لان هذه الامكانات على التقضى والتجدد وكل ما فرض من هذه الامور باق
غير متقض ولا متجدد وغير ما ليس بمتجدد ولا جائز ان يكون هو نفس ما
يقع به التفاوت بين الحركات من السرعة والبطوء المتفاوتة لاجزاء والتطول
ليس هو الاحد ان الحركة وهو ما يطابقه الحركة ويقع فيه وهو مساو لها فى الوجود وهو على التقضى
والتجدد ومن كل جزء من مقداره فهو نهاية الزمان ومقطعه وهو ما يتصل الماضى بالحال وليس بجوهر

لانه

لانه لو كان جوهرا لم يخل اما ان يكون من الجواهر المحسوسة او لا من المحسوسة فان
كان الثانى خرج عن ان يكون فيه المحسوس والزمان فيه الجواهر المحسوسة وان كان
محسوسا فلا بد وان يكون فى زمان فان كان فى زمان فهو ممتنع وان كان فى غيره
لزم التسلسل وبه تبين ان الزمان عرض ومن جملة الاعراض مقدار وهو
لما دين متصل ومع اتصاله على التقضى والتجدد فهو احد انواع الكم وبطل
كل ما فيه من المذاهب فيه واعلم ان هذا هو اشبه ما قيل فى الزمان
ومع هذا ففيه نظر اذ لقائل ان يقول لا نسلم ان المفهوم من الزمان امر وجودى
وما ذكرتموه من دعوى الضرورة اما ان يدعوا العلم الضرورى بوجود مفهوم
الزمان او بمفهوم الزمان فان كان الاول فهو غير مسلم وان كان الثانى فهو
مسلم لكن لا يلزم ان يكون وجوديا لان العلم بالمفهوم امر اعم من العلم
بكونه وجوديا ثم الدليل على انه غير وجودى وجهان الاول انه لو كان
موجودا فهو اما واجب او ممكن لا جائز ان يكون واجبا والا لما كانت اعراضه
على التقضى والتجدد وان كان ممكنا فاما جوهر او عرض لما سبق من الحصر لا جائز
ان يكون جوهرا لما ذكرتموه ولا جائز ان يكون عرضا والا فلا بد له من موضوع
وذلك الموضوع لا بد وان يكون جوهرا وقايما بالجوهر وذلك اما محسوس
او غير محسوس فان لم يكن محسوسا استحال ان يقوم الا ما يقوم به الزمان الذى
هو ظرف المحسوسات وان كان محسوسا فجميع الجواهر المحسوسة فى الزمان
ونسبة الزمان اليها نسبة واحدة وعند ذلك فاما ان يكون قايما
بكلها او ببعضها فالاول يلزم منه ان الزمان الخاص بجوهر قام المتحد بالمتعدد
ممتنع وان كان الثانى فليس قيامه بالبعض مع اتحاد النسبة اولى من البعض
الثانى ويخص مذهب الفلاسفة هو انه لو كان الزمان موجودا فاما
ان يكون منقسما او غير منقسم فان كان منقسما فاما ان يوجد جميع اجزائه
معا او انه لم يوجد منه فى الحاضر الا البعض فالاول ممتنع والا كان الماضى
هو المستقبل وان كان الثانى فذلك البعض اما ان يكون منقسما او غير منقسم
فان كان الاول عاد التقسيم وهو تسلسل ممتنع وان كان الثانى فهو
ممتنع على اصلهم لان الزمان مطابق باجزائه لاجزاء الحركة والحركة مطابقة
باجزائها لاجزاء المسافة واجزاء المسافة عندهم متجزئة الى غير النهاية

والمطابق لما طابق المتحرك لابد وان يكون متجزيا وهذه المحالات انما لزمت من
القول بوجود الزمان فلا وجود له وعلى هذا فلا بعد في قول القائل ان الزمان هو
ما يقدر به المتجدد ويقتضيه الفارض من مقارنة موجود لموجود وما عنده
من العوارض وهو ما يعبر عنه بقولهم كان كذا في وقت طلوع الشمس
او غروبها اي انه قارن وجوده لطلوعها وغروبها وان سلمنا انه موجود
ولكن ما المانع ان يكون وجوده في الاذهان لا في الاعيان قولهم ان الموجودات
تضاف اليه بانها فيه قلنا معنى انه صفة لها ومقارنة لوجودها او معنى انه ظرف
لها الاول مسلم ولكن لا يلزم من مقارنته للموجودات العينية ولا من كونه
صفة لها ان يكون وجوديا فانه لا امتناع في مقارنة الموجودات للصفات
العدمية واتصافها بها والثاني ممنوع ولا يلزم من اضافتها الى الزمان بفي ان يكون
الزمان ظرفا لها ولهذا فانه يصح قول القائل زيد في الصحة والحسب والا لم
يكن ذلك ظرفا له وان سلمنا انه وجودي فلا نسلم تقدير الحركة وما ذكره
من الامكانات التي بين ابتداء الحركة وانتهائها فلا نسلم انه امر وجودي بل عدمي
فان حاصله يرجع الى امكان قطع المسافة بالحركة والامكان عدمي على ما
سبق تقريره قولهم انه يمكن تقدير بعضه ببعض غير مسلم قولهم ان ما بين ابتداء
الحركة السابقة وانتهائها من الامكان اكثر مما بين ابتداء الثانية وانتهائها
ليس كذلك بل التفاوت بالزيادة والنقصان انما هو عائد الى المسافة التي
يمكن قطعها بالحركة ان كانت المسافة متفاوتة او الى السرعة والبطوء ان كانت المسافة
متحدة وعلى هذا فلا نسلم انه يمكن فرض التفاوت مع قطع النظر عن التفاوت
في المسافة والبطوء والسرعة ليصح ما ذكروه الفرع السابع في الثقل والخفة و
الاعتمادات واحكامها ويشتمل على ثلثة فصول الاول في تحقيق معنى الثقل والخفة
الثاني في تحقيق معنى الاعتمادات الثالث في اختلاف من المعتزلة في احكام الاعتمادات وما قصدهم
فيه الفصل الاول في تحقيق معنى الثقل والخفة اما اصحابنا فقد اختلفوا
فيها فمنهم من قال الثقل ليس عرضا زايدا على نفس الجوهر بل نفس الجوهر لنفسه
وذاته وان كان جوهرا فردا ولم يتصور التفاوت من الجواهر المفردة في
الثقل وان ما نجده من التفاوت في الثقل بين الاجسام المركبة فعائد الى
كثرة اجزاء الثقيل وقلتها في الخفيف وهو اختيار الاستاذ ابي اسحق في اكثر

اقواله ومنهم من صار الى ان الثقل والخفة من الاعراض الزايدة على نفس الجوهر
كالقاضي ابي بكر ومن نص مذهبه وهو مذهب الفلاسفة والمعتزلة ومع
لا نظر وحجتهم انا لو ملانا اناء معينا ماء ووزنه ثم فرغنا الاناء وملاناه
زيبقا فانا نجد زيادة الزيبق على الماء في الثقل باضعاف كثيرة ربما تزيد على عشر
مرة تساوي اجزائهما عددا ضرورة اتحاد الحاصر لهما ولو تساوت اعداد الجواهر
في الثقل لما كان كذلك فعلم ان الثقل والخفة من الاعراض الزايدة على نفس الجوهر
فان قيل ما نجده من التفاوت بين الماء والزيبق في الثقل والخفة انما هو راجع
الى كثرة اجزاء الزيبق وقلتها في الماء بسبب انضمام اجزاء الزيبق وتخلل
وتخلخل اجزاء الماء وانفراج بعضها عن بعض ويدل عليه انه لو جمد الماء
تحطط عن فم الاناء بسبب التكاثف وتضام اجزائه بعضها الى بعض فلو ملأنا
لو ملانا الاناء ماء ثم لم يجد الآن تفاوتا لما وقع التساوي بينهما
في التخلخل والاكتناز ويمكن لو ملانا ذهبا من ثمن قلنا هذا بناء منكم
على امكان الخلاء وهو ممتنع على ما سبق وان سلمنا امكانه تحقق الخلاء
ولكن ما المانع ان يكون نقصان الماء على فم الاناء بما نجد لنقصان حجم
اما بانعدام بعض اجزائه او بسبب اختلاط الهواء لها قلنا قيل لو كان ذلك
بسبب انفصال بعض اجزائه لظهر ذلك في التفاوت في الوزن وليس كذ
كذا فوزن الماء لا يزيد على وزنه بعد جموده تحقيقا ولو كان التفاوت بين
الاجسام في الثقل والخفة بسبب التخلخل والانضمام فنحن نعلم ان الاناء
المفروض اذا ملاناه زيبقا وملاناه بعد ذلك ماء ان ثقل الزيبق يزيد
على الماء باضعاف ربما زادت على عشرين ولو كان كذلك للكثرة لا
في الزيبق والتباعد وطلبها في الماء بحسب [illegible] التي بينها
للزم ان يكون اجزاء الزيبق اكثر من اجزاء الماء بعشرين ضعفا وعلى
حسب زيادة الزيبق كون الفرج على اجزائه ويلزم من ذلك ان يكون
الفرج من اجزاء الماء تزيد على اجزاء الماء بعشرين ضعفا او ازيد ولو
كان كذلك للزم ان ترى الاحياز التي للماء فيها في الاناء المفروض
خلوا ما اكثر من الاحياز المشغولة بالاجزاء المائية وذلك مع كونه خلاف الحس
الشاهد الفصل الثاني في تحقيق معنى الاعتمادات وقد اختلف

وذهب م

بعض المتكلمين فيه فذهب الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني وغيره كالقاضي ابي بكر وكثير
من اصحابنا والمعتزلة الى ان الاعتمادات هي الحركات والمدافعات والميل في الجهات المختلفة
في كل جسم فان من حمل حجرا ثقيلا فانه يجد من نفسه من الحجر ميلا الى جهة
السفل وكذلك ايضا لو جاذب انسان حبلا فان كل واحد يجد من نفسه ميلا
من الاخر منا وما يميله الى خلاف جهة جذبه وعلى حسب ذلك الميل في
الاعتماد دون الترجيح لا تكون التفاوت بينهما حتى لا يجذب الحبل الى جهة
احد او العلة الى جهة حتى يتحقق الانجذاب في جهة دون جهة الاخرى وهذا امر
محسوس لكل عاقل لا سبيل الى جحده ومناكرته ولو ساغ انكار ما هو
محسوسا لساغ انكار ما يحس به من حرارة الجسم وبرودته وسواده وبياضه
الى غير ذلك من الاعراض المحسوسة وهو صحيح وهذا هو الحق وعليه الاعتماد واذا
تحقق معنى الاعتماد وثبت انه عرض زائد على الجسم فما من جسم الا وله جهات
وعلى هذا فيمكن ان يكون له بحسب كل جهة اعتماد يخصه الاعتماد منا وعند
هذا فقد اتفق اصحابنا القائلون بالاعتمادات ان الاعتمادات لا تختص بالجهات
بجهاتها وايجادها بل المختص بها انما هو الاكوان وان الاعتمادات
زائدة على الاكوان ويدل على ذلك ان الاكوان لا تخرج عن الحركة و
السكون والاجتماع والافتراق كما سبق وليس ما يحس به من الاعتماد
شيئا من ذلك وعلى هذا فلا يلزم اختلاف الاعتمادات بسبب اختلاف الجهات
لعدم تأثيرها فيها ثم اختلفوا فمنهم من قال الاعتماد في كل جهة غير
الاعتماد في الاخرى وانهما متضادان ولا يتصور قيام اعتمادين بجسم واحد
بالنسبة الى جهتين حتى يكون الجوهر الواحد ثقيلا خفيفا معا واما بالنسبة الى
جهة واحدة فهما متماثلان والمتماثلان ضدان ايضا على ما يأتي وعلى هذا
فالاعتماد اعم من الثقل والخفة فكل ثقل وخفة اعتماد وليس كل
اعتماد ثقلا او خفة ومنهم من قال الاعتماد في كل جسم واحد و
ان اختلفت اسماؤه وان التعدد انما هو في التسمية دون المسمى فالاعتماد
بالنسبة الى جهة السفل ثقلا وبالنسبة الى الجهة العلوية خفة وعلى هذا يجوز
اجتماع الاعتمادات الست في كل جسم واحد من غير تضاد وهو اختيار
القاضي ابي بكر وهذا هو الاشبه باصول اصحابنا القائلين بالاعتمادات

فانا لو قلنا بتضاد اعتمادات مع تعددها لما اجتمعت وقد اجتمعت وبيانه من جهة
التحقيق ان من جذب حجرا ثقيلا الى جهة العلو فانه يحس فيه اعتمادين احدهما الثاني انه
لو جاذب انسان حبلا كل واحد الى جهة على المقاومة فانه يحس في الحبل
اعتمادا الى خلاف جهته ولو كانت الاعتمادات متعددة متضادة لما كان كذلك فهذا
ما ذكره الاصحاب واما نحن فنقول لو قال قائل ان الاعتمادات متعددة مختلفة
من غير تضاد لما كان ذلك ممتنعا وليس القول بذلك مع الاحساس في كل جهة
باعتماد ابعد من القول باتحاد الاعتماد وعدم الاختلاف الى القسمات مع الا
عتماد في الجهات المتقابلة كما حققناه واما المعتزلة فلهم في الاعتمادات مباحث
واختلافات مبنية على اصول لا بد من افرادها بفصل وقد ذكرنا قضيتهم فيه

الفصل الثالث في اختلافات المعتزلة في احكام الاعتمادات وما تفضيلهم فيها

الاختلاف الاول في تضاد الاعتمادات وقد اتفق المعتزلة
على ان الاعتمادات منقسمة الى اعتمادات لازمة طبيعية وهي اعتماد
الثقل في جهة السفل والخفة في جهة العلو والى اعتمادات مختلفة وهي اعتماد
الثقل في جهة العلو عند ما اذا رمي الى جهة فوق او تحت والاعتماد الخفيف
في جهة السفل عند ما اذا حرك اليها او الى غير ذلك من الجهات وعند
هذا اختلفوا فقال الجبائي ومن نصر مذهبه الاعتمادات كلها متضادة و
قال ابو هاشم الاعتمادات اللازمة والمجتلبة هل تتضاد لا
اللازمة بعضها مع بعض وكذلك الاعتمادات المجتلبة وقد اختلف قوله
فيها تارة بالتضاد وتارة قال بعدمه احتج الجبائي بان قال لو لم تكن
الجهتين متضادتين لجاز الاعتماد في الجهتين واحتج ابو هاشم على امتناع التضاد
في الحركات اللازمة والمجتلبة … من صعود الحبل المجذوب من
طرفيه … واما نحن فنطالب ما ذكروه في اقسام الاعتمادات
مبني على فاسد اصولهم في الاقتضاء الطبيعي وقد ابطلنا … بل الاعتمادات
كلها اعتمادات متحدة … واما حجة الجبائي ترجع الى دعوى
المماثلة بين الحركات والاعتمادات من غير دليل وكانت فاسدة …
وانه لو قال قائل ان الحركة موجبة لتخصيص الجوهر بالحيز على ما سبق
فلو اجتمع في الجوهر الواحد حركتان الى حيزين لكانت كل واحدة مخصصة

لم يكن لجهة ويلزم منه ان يكون الجوهر الواحد في حالة واحدة في جهتين معا وهو محال
وعند ذلك فانه لم يبق ان الاعتمادات كالحركات في هذا الحكم لم يمنع النقض كما
لزم في الحركات والباقي مما لا سبيل اليه لكان ذلك صحيحا وانما ما ذكروه مما
هو لازم على اصول المعتزلة وعلى كل من قال ببقاء الاعراض **الخلاف**
الثاني في بقاء الاعتمادات فذهب الجبائي ومن معه الى ان الاعتمادات غير
باقية من غير تفصيل وقال ابو هاشم ما كان منها لازما فهو باق وما كان منها
مجتلبا فهو غير باق احتج الجبائي بحجتين قال لو بقي الاعتماد اللازم في جهة
السفل لبقي الاعتماد المجتلب فيها وذلك عند ما اذا حمل انسان على حجر
ثقيل في جهة السفل فاوجب عليه اعتمادا سفليا مجتلبا لان الاعتماد
المجتلب فيها مشارك للاعتماد اللازم في اخص اوصافه وهو كونه اعتمادا في
في جهة السفل والمشاركة في اخص وصف النفس عند ابي هاشم القائل بالتفصيل
موجبة للاشتراك في جميع علله **الحجة الثانية** انه قال ما دل الدليل على بقاء
الالوان والطعوم وكونها مشاهدة الاستمرار والانتقال وهو بعينه متحقق في الاعتمادات
اللازمة **الثالثة** انا اذا حققنا اعتمادات علوية فانا نعلم وجوده هاويا
ولعله يكون الاعتمادات السفلية ما قام لما عاد هاويا وهذه الحجج وان كانت
مبنية على اصولهم الفاسدة فلا بد من التنبيه على فسادها اما الحجة الاولى
للجبائي فحاصلها يرجع الى التمثيل بين الاعتماد اللازم والمجتلب من غير دليل
ولئن سلمنا ان المجتلب مشارك للازم في اخص اوصافه [illegible] وما المانع من ان
اخص اوصاف اللازم كونه اعتمادا سفليا لازما وتقدير المشاركة في اخص او
لازم لا لاشتراك في كل صفة والا وقع التماثل بين [illegible] وتقدير
التسليم لكن حاصله يرجع الى تخطئة الخصم في احد قوليه ضرورة تصويبه
في القول الاخر وعند تعذر الجمع فليس التخطئة في احد القولين والتصويب
في القول الاخر اولى من العكس وعلى هذا فلو قال اخطات في قولي
بانتفاء بقاء المجتلب يخرج الدليل المذكور عن ان يكون صحيحا واما
اما الحجة الثانية فحاصلها ايضا راجع الى التمثيل من غير دليل والجمع
من [illegible] فما ثبت لاحدهما من غير دليل جامع فلا يثبت للاخر واما الحجة
الاولى لابي هاشم فهي مبنية على فاسد اصولهم في بقاء الالوان والطعوم و

قد ابطلناه كيف وانها لا تنهض على ابي هاشم في الاعتمادات المجتلبة اذ يحتمل
الاستمرار لكن هذه اللازمة واما الحجة الثانية المبنية على ان عود الحجر هاويا
الى جهة السفل انما هو بالاعتماد السفلي وليس كذلك بل انما هو لكونه
خلق امتنع الحركة السفلية من غير ايجاد للاعتماد السفلي فيها ويتعذر تسليم
توقف الحركة السفلية على الاعتماد السفلي فما المانع من تجدده في كل وقت
كما امتنع [illegible] الاعراض وعند ذلك فما وجدت الحركة السفلية عند عدم
الاعتماد السفلي لا يلزم ان يكون باقيا **الخلاف الثالث في اشتراط**
الرطوبة واليبوسة في الاعتمادات الذي ذهب اليه ابو هاشم انه اشترط
في الاعتماد اللازم الرطوبة اذا كان سفليا واليبوسة اذا كان علويا دون
الاعتمادات المجتلبة وخالفه الجبائي في ذلك ولم يشترط الرطوبة واليبوسة في
شيء من الاعتمادات وهو الحق احتج ابو هاشم بانه ما من شيء من الاعتمادات
اللازمة السفلية من الاحجار وغيرها الا اذا اوقدت عليه النار مدة لا بد
ان يكلس او يذوب والتكليس يدل على تفريق ما كان فيه من الرطوبة والاذابة
دليل الرطوبة السابقة حالة الجمود كالجليد المذاب بالنار وغيرها وهذه الحجة
مدخولة من وجوه الاول انه لقائل ان يقول لا نسلم ان كل شيء اذا
اوقدت النار عليه لا بد وان يتكلس او يذوب بدليل الياقوت وان سلمنا ذلك
لكن لا نسلم دلالة ذلك على سابقة الرطوبة واما في التكليس فلا نسلم انه [illegible]
تفريق الرطوبة بل بازالة المانع من الانفصال بعد الاتصال [illegible]
فيه وبعده واما الاذابة فبعد [illegible] وغيره لا نسلم ان المذاب بعد
الاذابة رطب بل هو باق على يبسه وليس الحكم بالرطوبة مع اللمعان بعد
من دعوى الرطوبة في الاحجار [illegible] فان قيل لا معنى للرطوبة الا
معنى اذا قام بالجسم سهل به قبول ذلك الجسم التشكيل بشكل غيره والحجر بعد الاذابة
كذلك قلنا فيلزم على هذا ان لا يكون الاحجار الصم [illegible] الصلبة
رطبة اذ ليس على هذه المثابة وان سلمنا ان الحجر بعد الاذابة رطب
لكن ما المانع من ان يكون الرطوبة قد احدثتها النار [illegible] جرت العادة ولا يلزم
ذلك دليلا على كونها سابقة وان سلمنا ذلك ولكن ما ذكروه غير مطرد
في الاحجار المكلسة التي توقد عليها النار مدة واستطالة حتى [illegible]

رطوبتها باعتبار فانه من ذوي الاعتمادات السفلية اللازمة بدلالة تحس
بالرطوبة فيها بمواقعة منه كلين وانه قد يامن اصلا في البالغ انه يتعدى محله
محله والسائل ولاعتماد السفلي اللازم كذلك فالقول باشتراط
الرطوبة والغرق محمل لا حاصل له على انه لو فصل لها التي في ثبوت الاعتماد
السفلي اللازم وبين المجتلبة حتى شرط الرطوبة في اللازم دون المجتلب
لم يجد اليه سبيلا وان سلمنا دلالة ما ذكره على اشتراط في الاعتماد اللازم
السفلي لكنه لم يدل على اشتراط اليبوسة في الاعتماد اللازم العلوي **الاختلاف
الرابع** في سبب طفو الخشبة على الماء ورسوب الحديد وقد اختلف
الجبائي وابنه في ذلك فقال الجبائي سبب طفو الخشبة تخلل اجزائها وتعلق
الهواء الصاعد فيها وسبب رسوب الحديد وغيره اندماج اجزائه وعدم
تشبث الهواء به وقال ابو هاشم بل سبب ذلك ان الهواء ثقل او رسوب وخفة
تراخ في تخلله ولا اثر للهواء في ذلك ويلزم على الجبائي رسوب الذهب في الزيبق و
طفو الفضة عليه مع عدم تخلل اجزاء الفضة وتخرق الهواء لها ثم ان
الهواء عنده صاعد بطبعه والخشب راسب بطبعه فكان يلزم من ذلك ان
لا يمتنع رسوب الخشبة بانفصال الهواء صاعدا ويلزم على ابي هاشم ما لو اخذ
قطعة من حديد او غيره او صعب على الماء فانها يغوص فيه ولو طرقت
ورقت اجزاؤها كالطبق ووضعت على وجه الماء فانها لا ترسب مع التساوي
في الثقل والخفة وكذلك لو ومثنا خشبة وزنها الف رطل مثلا على الماء فانها
لا ترسب فيه ولو القينا عليه وزن الخشبة من حديد او غيره فانه يرسب مع
ان الطافي اثقل من الراسب باضعاف مضاعفة وعلى هذا فالحق ما ذهب
اليه اهل الحق ان الطفو انما هو بسبب ان الله خلق امر ما موجب لقضيته
بحيث والرسوب بسبب حركات يخلقها الله في الراسب ومباينات في
اجزاء الماء بحكم جري العادة كما يخلق الري عقيب الشرب والشبع عقيب
الاكل ونحوه **الاختلاف الخامس في اعتماد الهواء** فالذي صار اليه
الجبائي ان اعتماد الهواء لازم علوي وصار اليه ابو هاشم الى انه ليس
له اعتماد لازم علوي ولا سفلي وان وجد له اعتماد فلا يكون الا مجتلبا بسبب
محرك ويلزم على الجبائي انه لو كان الهواء متصعدا لما طفت الخشبة

على الماء لانفصال الهواء عنها صاعدا اذ لا سبب لطفوها عنده غير
تشبث الهواء بها ويلزم على ابي هاشم ما لو وضع الزق المنفوخ المملي في الماء
وفيه راسبا ثم حل وكاؤه فان الهواء يشق الماء ويخرق اجزاءه صاعدا
بل لو نحي القاسر عن الزق في قعر الماء لتحرك صاعدا حاملا لاشياء
الثقيلة من قعر الماء بسبب تعلقها به وليس ذلك الا بسبب ما فيه من الهوا
والحق في ذلك ان الهواء ان تحرك او سكن انما هو بسبب خلق اسباب فيه الحركة
والسكون كما ذهب اليه اهل الحق وليس ذلك طبيعيا له **الاختلاف السادس
في ان الاعتماد هل يولد شيئا ام لا** والذي صار اليه الجبائي ان الاعتماد
لا يولد شيئا من حركة ولا سكونا بل المولد للحركة والسكون انما هو الحركة
وقال ابو هاشم الحركة والسكون لا يتولدان عن غير الاعتماد وقال ابو اسحق بن
عياش من البصريين الاعتماد يولد الحركة والسكون فيتولد الحركة ايضا
احتج الجبائي بان قال اذا رمى الرامي حجرا فانه لا يتحرك ما لم يتحرك يد الرامي
في جهة دفع الحجر وعند ذلك فلو جاز ان لا يكون حركة يده مولدة
لحركة الحجر مع اطراد الاعتياد بتعقيب حركة الحجر لحركة اليد لجاز ان لا
يكون النظر مولدا للعلم بالمنظور فيه مع تعقبه له واحتج ابو هاشم
بحجتين **الحجة الاولى** انه قال لو فرضنا خشبة ممكن نصبها قائمة على
راسها منفردة فنصبت مدعومة من دونها بعماد بحيث لو اعتمدت عليها
معتمد في جهة العمود لما تحركت ولو زال عنها العمود فانها تتحرك في الحالة
الثانية من وجود الاعتماد وزوال العمود على التعاقب والا لم تتحرك
المعتمد في جهته والها فدل على ان الحركة تولدت من الاعتماد لا غير
الحجة الثانية ان المعتمد على الحجر بيده لا يتحرك يده الا بعد حركة الحجر
فانه لا بد من الحجر عن حيزه فيمتنع انتقال المعتمد الى حيزه والحجر الشاغل
له قد اخل واذا حركة يد المعتمد يكون متاخرا عن
حركة الحجر والاعتماد يكون متقدما وهو المتولد لها ونحو
السبب لا بد وان يكون متقدما على المسبب فكان ما
عنه تولد حركة الحجر نفس الاعتماد المتقدم لا نفس
الحركة المتاخرة وما هي حجة للذاهبين هو دليل

ابن عياش في القول بتولد الحركة عن الاعتماد وعن الحركة واعلم ان هذه الخلافات
فيما بينهم متفرعة على القول بالتولد وقد ابطلناه غير انا نعلم صحة التولد جدلا و
ناقضهم في حججهم باصولهم فنقول اما حجة الجبائي فلقائل ان يقول ان
حركة الحجر متعقبة لحركة يد الرامي اولى من القول بتولدها عن اعتماد
يده فان قال الجبائي اضافة التولد الى الحركة لازمة ضرورة استقلالها
منها من غير اعتماد بخلاف الاعتماد فانه لم يثبت استقلاله بتولد الحركة في
صورة من الصور وبيانه ان من حرك يده فحركة يده متولدة مباشرة بالقدرة
غير متولدة من شيء ويلزم من حركة يده حركة ما عليها من الشعر والاظفار
والشعر والاظفار لا حيوة لها فلا يتصور ان يحلها القدرة واذا لم
يكن متحركا بالقدرة مباشرة لها لزم ان تكون متولدة من الحركة المباشرة
بالقدرة فلقائل ان يقول جدلا على اصلكم انه لا حيوة في الشعر والاظفار
وانها غير مباشرة بالقدرة ولكن لا نسلم انها تكون متولدة من الحركة المقدورة
بل امكن ان تكون متولدة من اعتماد اليد وصدماتها لما عليها من الشعر
والاظفار بسبب اتصالها بها وان سلمنا استقلال الحركة بالتولد منها في
هذه الصور فالاعتماد ايضا قد استقل بتولد الحركة على اصل الجبائي حيث
قال الحجر المرتفع لا يتصعد له مكث في سماء ثم الهوى بحيث ذلك و
الموجود حالة المكث ليس هو الحركة بل الاعتماد فحركة الهوي على هذا
يجب ان تكون متولدة من الاعتماد واما الحجة الاولى لابي هاشم فلقائل ان
يقول لا نسلم زوال الخشبة وحركتها عند زوال العمود بدون حركة يد
المعتمد ولهذا يصح ان يقال تحركت يده فتحرك الحجر ولا يحسن ان يقال
تحرك الحجر فتحركت يده واذا بطلت حجة المذهبين فقد بطلت حجة ابن
عياش على ما لا يخفى **الاختلاف السابع** اختلف الجبائي وابنه في
الحجر المقذوف الى جهة العلو اذا عاد هاويا الى اسفل فقال الجبائي
بناء على اصله ان الحركة لا تتولد من الحركة ان حركته هاويا متولدة
من حركته الصاعدة وقال ابو هاشم بناء على اصله ان تولد الحركة لا يكون
الا من الاعتمادات ان تولد حركته هاويا من الاعتماد السفلي وهذا الاختلاف
ايضا بينهما متفرع على القول بالتولد وقد ابطلناه وابطلنا حجة كل واحد

منهما على معتقده ولكن لا بد من مناقضتهم فيما نحن فيه اما الجبائي فلو
من القول بامكان تولد حركة الهوى من الحركة صعودا لهوى الحجر عند
ابتداء الحركة الصاعدة متولدة منها وان لا يبقى الحجر المقذوف بالحركة الى
اكثر من منتهى الحركة الاول فانه ليس تولد الحركة سفلا من الحركة الاخيرة
الصاعدة اولى من الاول وهو خلاف الحس وايضا فان كل حركة من
الحركات المتعاقبة صعودا متولدة عما قبلها على اصله ويلزم من ذلك ان تتولد
من كل حركة صاعدة الى غير النهاية فالقول بانه لا يتولد عن الحركة الاخيرة
اللاحقة هاوية دون غيرها تحكم من غير دليل واما ابو هاشم فلو صح
تولد الحركة السفلية عن الاعتماد اللازم ما لزم لابيه في القول بتولد ها
الحركة صعودا وايضا فان الاعتمادات المتعاقبة المختلفة في جهة العلو
واجبة بما تولد عما قبله وعند ذلك فلو قيل ما المانع من تولد كل
اعتماد عن اعتماد قبله ما وجد الحجر المرمي في الهواء ولم اختص الاعتماد
الاخير منها بعدم التولد عنه دون ما قبله لم يجد الى دفعه سبيلا فان قيل
انما لم يتولد الحركة السفلية عن الاعتماد اللازم السفلي في ابتداء الحركة صعودا
لكونه مغلوبا بقوة الاعتماد المجتلب ولما انقطع التولد عن الاعتماد المجتلب
في جهة العلو لضعف في اخر الامر بعد افعة الهواء الراكد له ومقاومته له
حالة نفوذه فيه بحيث ضعف عن الاعتماد اللازم السفلي وتقوى عليه فتولد
عنه الحركة السفلية قلنا هذا انما يلزم ما ذكرتموه ان لو كان الهواء راكدا
او متحركا الى جهة السفل والا فبتقدير كونه متحركا الى جهة العلو سوا فما
في اعتماده الا اعتمادات المجتلبة فلا ممانعة ولا مدافعة فان قيل وان لم يكن
ذلك بسبب مدافعة الهواء الا ان ما يتولد عن كل واحد من الاعتمادات
المجتلبة يكون اضعف مما تولد عنه ولهذا فانا نجد تضعف اجزاء الاعتمادات
بالنسبة الى العلو الى ان يمحق او يترجح عليها الاعتماد اللازم فيتولد الحركة
السفلية عنه قلنا اذا كان كل اعتماد تولد عن اعتماد يكون اضعف
مما يتولد عنه فما المانع ان يكون الاعتمادات اللازمة ايضا غير باقية
بل متجددة وبعضها متولد من البعض وعلى هذا فاذا كانت اول الاعتمادات
المجتلبة مترجحة على ما في الحجر المتحرك صعودا من الاعتماد اللازم للسفلي

فيجب ان يكون ما يتولد عنه ايضا راجحا على ما يتولد من الاعتماد اللازم لما ق
غير متجدد لكثير د الاعتمادات المجتلبة بالنسبة الى الاعتماد اللازم وان قيل بان
الاعتماد وان قيل بان الاعتماد فقد ابطلناه فيما تقدم **الاختلاف الثاني**
قال اكثر المعتزلة انه يمتنع ان يكون بين وصول الحجر المرفوع في جهة العلو
الى منتهاه وبين هبوطه زمان سكون محتجين على ذلك بانه لا موجود في الحجر غير
الاعتماد اللازم والاعتماد المجتلب فاما تولد الحركة الفوقية او التحتية الحركة السفلية
وليس فيه ما يستولد عنه السكون فلا سكون وقال الجبائي لا امتنع وربما
احتج من نصر مذهبه بان الاعتمادات المجتلبة في جهة العلو اذا غلب الاعتماد
اللازم في جهة السفل تولد منها الحركة العلوية ولا يزال كذلك الى ان تساوي
الاعتمادات اللازمة المجتلبة ثم يضعف عنها فيعود الحجر هابطا ففي حالة رجحان المجتلبة
تكون تولد الحركة العلوية وبعد رجحان الاعتماد اللازم يكون تولد الحركة
السفلية وفيما بين ذلك يجب القول بالسكون لاستحالة تولد الحركة العلوية
اللازمتين الاعتماد المجتلب والحركة السفلية من الاعتماد عن الاعتماد اللازم
ضرورة المساواة وهذا بين خلاف وان كان مبنيا على فاسد اصولهم في القول
بالتولد وقد ابطلناه غير انه لا بد من مناقضة حججهم على ما شنعته اصولهم
فنقول اما حجة الثانية فلقائل ان يقول وان سلم انه لا موجود
يمكن التي تولد عنه غير الاعتماد بين اللازم والمجتلب ولكن ما المانع عنه
المساواة بينهما من تولد السكون من احدهما اللازم او المجتلب وان كان
احدهما متحصا كان للتولد عنه الحركة واما حجة الجبائي وان كانت لازمة للنفاة
من المعتزلة غير انه يلزم من ذلك ان يكون السكون متولدا من احد
الاعتمادين المتساويين وهو خلاف في اصله في امتناع التولد من العمادين [illegible]

الاصل الثالث فيما يوصف به الجواهر والاعراض ويشتمل على ثمانية فصول آ في اقسام الصفات ب في تحقيق معنى الحال والمثلين واثبات ذلك على منكريه ج في تحقيق معنى الخلافين د في انه هل يتصور الاختلاف بين الشيئين مع اشتراكهما في اخص صفة النفس ه في تحقيق معنى المتضادين و في ان كل عرضين متماثلين هما ضدان ز في تحقيق معنى الغيرين ح في تحقيق معنى المتقدم والمتأخر ومعا

الفصل الاول في اقسام الصفات مذهب اهل الحق ان الصفة

الثبوتية تنقسم الى نفسية الصفة الثبوتية فعبارات اصحابنا مختلفة فيها بناء على
اختلافهم في الاحوال فمنهم من مال الى نفي الاحوال وهم الاكثرون وهو الاصح على
ما ياتي قالوا الصفة النفسية عبارة عن كل صفة ثبوتية راجعة الى نفس الذات
لا الى معنى زايد عليها ومنهم من قال صفة النفس كل صفة دل على الذات الوصف
لها دون معنى زايد عليها ومثال العبارتين واحد ويدخل فيها كون الجوهر جوهرا
وذاتا وشيئا وموجودا ولا يدخل فيها كونه حادثا وقابلا للاعراض ومتحيزا
اما كونه متحيزا فلانا بينا انه لا معنى له غير وجوده في المكان فالاد سبب للمكان
والمتمكن الى ذلك صفة زايدة على ذات الجوهر وملازمة لها لا انه نفسه
ذاته واما كونه حادثا فلا معنى له غير كون وجوده مسبوقا بالعدم وذلك
وذلك ايضا صفة زايدة على ذات الجوهر لا انها نفسه وكذا كل كونه قابلا
للاعراض ومن مال الى القول بالاحوال كالقاضي ابي بكر وغيره فصفات
النفس عنده احوال زايدة على وجود النفس ولازمة لها واعلى العبارات
عنه المذهب ما ذكره بعض اصحابنا من ان الصفة النفسية عبارة
عن كل صفة ثبوتية زائدة على الذات لا يصح توهم انتفائها مع بقاء الذات
الموصوفة بها وذلك كما ذكرناه من الامثلة فان كون الجوهر جوهرا او شيئا
وذاتا ومتحيزا وقابلا للاعراض وحادثا احوال زايدة على وجود
الجوهر عند القاضي وغيره من القائلين بالاحوال ولا يتصور توهم انتفائها
مع بقاء ذات الجوهر واما الصفة المعنوية فعبارات اصحابنا فيها مختلفة
تحت اختلاف المذهبين فمن مال الى المذهب الاول قال الصفة
المعنوية كل وصف دال على معنى زايد على الذات ومن مال الى المذهب
الثاني قال الصفة المعنوية عبارة عن كل صفة ثبوتية يمكن تقدير الذات
بدونها مع توهم انتفائها ثم اختلف اصحابنا فمن قال بالاحوال قسم الصفة
المعنوية الى معللة كالعالمية والقادرية ونحوها والى غير معللة كالعلم و
القدرة ونحوها ومن انكر الاحوال انكر الصفات المعللة ومن لم يجعل كون
العالم عالما والقادر قادرا زايدا على قيام العلم والقدرة به واما
اما المعتزلة فانهم قسموا الصفات الى نفسية ومعنوية والى صفات حاصلة
بالفاعل وليست نفسية ولا معنوية والى صفات تابعة للحدوث وليست

كل صفة ثبوتية

حاصلة بفعل الفاعل ولا هي نفسية ولا معنوية اما الصفة النفسية فهم فيها
مختلفون والذي صار اليه الجبائي ان صفة النفس اخص وصف النفس
وهي ما يقع بها تماثل المتماثلين واختلاف المختلفين لكون السواد سوادا و
البياض بياضا ولم يجعل كونه لونا صفة نفسية ولم يجوز اجتماع صفتي
نفس في شيء واحد وقال الباقلاني ان صفة النفس هي الصفة اللازمة
للنفس وجوزوا على ذلك اجتماع صفتي نفس في ذات واحدة لامكان
تعدد الصفات اللازمة للنفس ككون السواد سوادا ولونا وعرضا وشيئا ويدخل فيه
كون الرب تعالى عالما وقادرا لكونه لازما لنفسه واتفقوا على ان صفة النفس هي التي
يشترك فيها الموجود والمعدوم ويكون ثابتة للشيء في حالة وجوده وفي حالة عدمه
كما ذكرنا من الامثلة واما الصفة المعنوية فقد اختلفت عباراتهم فيها ايضا فمنهم
من قال الصفة المعنوية كل صفة معللة بمعنى زايد على الموصوف ككون العالم عالما
والقادر قادرا في الشاهد ومنهم من قال الصفة المعنوية كل صفة [illegible]
واما الصفة الحاصلة بفعل الفاعل وليست نفسية ولا معنوية فهي الحدوث عندهم
لانا قلنا الحدوث ليس صفة نفسية لان الممكن عندهم يتحقق كونه نفسا مع انتفاء
صفة الحدوث عنه وليس صفة معنوية اذ هو معلل ولها الصفات التابعة للحدوث
فهي ما لا يتحقق لها في حالة العدم والمتصف بها الممكن الابعد وجوده وكلها متفقة في
امتناع اسنادها الى فعل فاعل وقدرة قادر وهي منقسمة فمنها ما هي واجبة
الحصول مع الوجود والحدوث ومنها ما لا يجب حصولها عند الحدوث والاول
كتحيز الجوهر وقبوله للاعراض وحلوله عارض في المحال وقت وجودها
والثاني الصفة المعللة وقبح القبيح وما لا يجب حصولها عند الحدوث فمنها
ما هو تابع للارادة وذلك ككونه امرا فان القايل لغيره افعل قد
يوجد ولا يكون امرا على ما تحقق قبل وانما يصير امرا بالارادة وكون الفعل
تعظيما واهانة وطاعة ومعصية فانه قد وجد الفعل ولا يصير شيء
من ذلك دون القصد والارادة واما ما حسن فمنهم من جعله من
الصفات التابعة للحدوث وجوبا كالقبح ومنهم من جعله تابعا للارادة و
القصد ومنها ما اختلفوا في كونه تابعا للعلم او للارادة كاحكام الفعل و
اتقانه ومنهم من قال انه تابع للعلم دون غيره محتجا على ذلك بان من

المعدوم

قوله

ندر بفعله وحصل له فيها ملكة فقد يوجد منه في بعض الاحايين من فعل الصناعة ما هو
على غاية من الحكمة والاتقان من غير قصد وارادة وهو دليل استقلال العلم
به ومنهم من قال ان المؤثر في احكام الفعل انما هو الارادة بشرط
كون العالم عالما به واتفقوا على ان ما يؤثر فيه العلم لا فرق فيه بين العلم الضروري
وغير الضروري واختلفوا فيما يؤثر الارادة فيه فمنهم من قال المؤثر
الارادات ما كان منه وراء محل المريد دون ما كان منها في محل
العلم ومنهم من لم يفرق بين الارادتين كما لم يفرق بين العلمين وهو اختيار
ابي هاشم واذ اتينا على تحصيل مذهبهم في الصفات واستقصينا على التفصيل
ترتيب فلا بد من تنبيهما على ما هو المألوف من عادتنا فنقول اما
اولا فما ذكروه من قسمة الصفات مبنية على فاسد اصولهم ان المعدوم الممكن
شيء وذات وان الوجود زايد عليه وسنبين ابطاله فيما بعد وبينا ان
المعدوم ليس بشيء وان الصفات الاثبات لا تتحقق لها الا مع الوجود وانه
ليس منها ما يكون متقدما عليه هذا من جملة الجهة ومن جهة التفصيل
فنقول اما قول الجبائي فقد قال الشيخ لا معاب بالرد عليه بالنسبة
ما قضايه والذي نراه ان قال قوله الصفة النفسية هي اخص وصف النفس
وما يقع به لا خلاف بين الذوات ان اراد به ما يدل الوصف به على
معنى زايد على الذات فهو ما قاله الاصحاب وان اراد به ما
يدل على الوصف على معنى زايد على الذات خاص بها دون غيرها و
به يقع الافتراق بين الذوات وغيرها وهو حال ما هو مذهبه فهو مبني على
القول بالاحوال وسياتي ابطاله واما من قال منهم الصفة النفسية ما
كانت ملازمة للنفس فقد وافقوا على ان صفة النفس لا تكون معللة ويلزمهم من
ذلك ان كون عالمية الرب وقادريته ومريديته ليست من الصفات النفسية مع
كونها ملازمة له لان الرب ضرورة انها معللة بالعلم والقدرة والارادة كما
بينا في الصفات وعلى ما ياتي تحقيقه في العلل والمعلولات واما قول من قال
الصفة المعنوية كل صفة معللة بمعنى زايد على الموصوف بها فيلزمهم ان
يكون عالمية الرب صفة معنوية او ان لا تكون العالمية في الشاهد صفة معنوية
لما تقدم في الصفات من امتناع تحقق الفرق بين العالمية شاهدا وغايبا ولان
ما هو اللازم لاحد العالميتين يجوز ان يكون لازما للاخرى وعند ذلك فان كانت العالمية

كلام

في ان هو معللا لزم مثله في الغائب وخرجت العالمية في الشاهد عن الكون
معلومة وكل واحد من الامرين مخالف لاصولهم واما من قال الصفة المعنوية
كل صفة جائزة فهو مستدرك عليه بالحدوث فانه من الصفات الجائزة وهو
موعرض ... وليس هو من الصفات المعنوية عندهم وان قالوا المراد بالصفة
الجائزة ما كانت معللة فهو عود الى العبارة الاولى وقد عرفت ما فيها واما ما ذكر
... الصفة انها صلة بفعل الفاعل وليست نفسية ولا معنوية فهو مبني على
كون الوجود زايدا على الذات المقتضية بالوجود وان المعدوم الممكن شي و
ذات وسياتي ابطاله واما ما ذكروه من الصفات التابعة للحدوث واما
ما قيل بوجوب ثبوتها تابعا للحدوث فهو حال ما ثبت له قبل الحدوث
وعند ذلك فلا يخ اما ان يفرع على القول بثبوت الاحوال او نفيها فان فرع
على القول بنفي الاحوال وهو الصحيح على ما ياتي فلا ثبوت لشيء من هذه الصفات
التي قيل بوجوب اتباعها للحدوث او ان تكون من الصفات الوجودية
وكل موجود حادث فلا بد له من فاعل بالاتفاق منا ومن الخصم ولم يتولوا
لكل واحد من القسمين وان فرعنا على القول بثبوت الاحوال فقد رد
قول القاضي فيها فقال تارة لقول المعتزلة انها غير مقدورة بل تابعة للحدوث
متمسكا في ذلك بما عساه ان يكون ماخذا للمعتزلة على ما ياتي شرحه وابطاله
وقال تارة انها وان كانت احوالا فهي وما لا ينفك من الوجود بالفاعل في
ليس معنى كون العلم علة للعالمية ان العلم مقتضي للعالمية كما قضينا بالقدرة مقدور
بل معناه ان العالمية ملازمة في حدوثها لحدوث العلم لا غير وهذا هو التحقيق وعليه التعويل
اذا فرعنا على القول بالاحوال ويدل على ذلك ان هذه الصفات صفات اثباتية متجددة
بعد ان لم يكن وعند ذلك فلا يخ اما ان تكون واجبة لذاتها او ممكنة لا جائز ان تكون
واجبة الثبوت لذاتها لوجهين الاول انها لو كانت واجبة الثبوت لذاتها لما
زالت ثابتة وقد قيل انه لا ثبوت لها قبل الحدوث الثاني انها لو كانت واجبة
الثبوت لذاتها لما كانت صفة لغيرها على ما عرف غير مرة وان كانت ممكنة الثبوت
لذاتها فكل ما هو ممكن ان يكون فهو ممكن ان لا يكون وما هذا شانه فلا بد له من
مرجح لثبوته على نفيه والا لما تحقق الجائزين من غير مرجح وهو محال واذا لم يكن
بد من المرجح فقد بينا انه لا موثر الا الله تع وانه ... فيلزم ان تكون مستندة اليه كاسناد
الحدوث اليه هذا بالنظر الى الدلالة واما بالنظر الى الالزام فهو ان الحدوث حال متجددة واما

ما ذكروه من الصفات فاحوال متجددة ولو قيل لهم ما الفرق بين الحدوث وباقي
صفات الاحوال اللازمة للحدوث حتى كان الحدوث مفتقرا الى الفاعل دون
غيره لم يجدوا اليه سبيلا فان قيل الحدوث انما افتقر الى الفاعل لانه جائز ان
يكون وجائز ان لا يكون بخلاف ما ذكرناه من الصفات فانها ...
ليست جائزة ان لا يكون بل واجبة الوقوع مع الحدوث فلا يلزم من افتقار الحدوث
الى الفاعل افتقارها اليه قلنا فيلزمكم من تسليم كون الحدوث مستندا الى الفاعل لكونه
جائزا ان لا يكون وقوع الكلام صفة الامر ومصروفا الى بعض جهات الافادة وكذلك
صرف الفعل الى بعض جهاته من التعظيم والاهانة والطاعة والمعصية مستندا
الى الفاعل لكونه جائزا باتفاق منهم ولم يقولوا به ثم قد بينا ان ما ذكروه من
الصفات ايضا فيلزمهم استنادها الى الفاعل على قولهم انها واجبة الوقوع مع
الحدوث قلنا الحدوث وما ذكروه من الصفات متلازمان وجودا وعدما فانه
كما انه يلزم من الحدوث ما ذكروه من الصفات ومن عدمه عدمها فكذلك يلزم تحقق الحدوث
عند فرض تحققها وعدمه عند فرض عدمها وعند ذلك فليس القول بكون الحدوث
جائزا او اسناده الى الفاعل وجعل باقي الصفات واجبة التبعية له اولى من العكس
وان سلمنا ان الحدوث جائز وباقي الصفات واجبة التبعية له وقد قلتم انه لا يعلل
ما كان من الاحكام واجبا وانما يعلل ما كان منها جائزا وعلى هذا فكون العالم عالما
في الشاهد عند قيام العلم به اما ان يكون واجبا او جائزا فان قلتم انه واجب
فيلزم ان لا يعلل طردا لاصلكم وقد قيل انه معلل في هذا الباب وان كان
جائزا فيلزم اسناده الى الفاعل ضرورة كونه جائزا كما قلتم في الحدوث اذا التزم
من غير دليل تحكم لا حاصل له فان قيل يلزم من حصول الحال بالفاعل محال وما لزم
عنه المحال محال وبيان لزوم المحال من وجهين الاول انه لو احدث الله تع شيئا فعند
حدوثه اما ان يكون عالما بحدوثه او لا الثاني محال والا كان الباري تع جاهلا
بحدوث الجواهر وهو محال وان كان عالما بحدوثه فاما ان يكون عالما بحدوثه
قبل وقت حدوثه كما هو حال العالمية ان الله تع كان عالما في الازل بان العالم
موجود قبل وقت وجوده او لم يكن الاول محال فانه يلزم من كون الرب تع عالما
بحدوث ما ليس بحادث ان يكون جاهلا ايضا لكونه عالما بالشيء على خلاف ما
هو عليه ويلزم من ذلك ان يكون عالميته بكونه حادثا متجددة بتجدد

الحدوث وعند ذلك فاما ان يقال بحصولها بالفاعل او لايقال لا جايز ان
يقال بالاول والا كانت عالمية الباري مخلوقة له تعالى وهو محال بالاتفاق من المسلمين
والثاني يوجب ان لا يكون الاحوال معللة وهو خلاف الفرض او الزم الاقبال
بحصول بعض الاحوال بالفاعل دون البعض وهو تحكم لا حاصل له وهو
ايضا محال الوجه الثالث في بيان لزوم المحال انه اذا جاز وقوع الاحوال
بالفاعل امكن ان يكون الجسم متحركا حاصلا بالفاعل ولا حاجة للمتحرك الى
ذلك يجر الى ابطال القول بحدوث العالم وهو محال وهذه المحالات انما لزمت
من كون الاحوال حاصلة بالفاعل فيكون محالا قلت اما الاشكال الاول فمندفع
لانه على القول بالاحوال فما نعتقده من الصفات تلزم علم الباري تعالى فانه ازلي وانه متعلق
بالمعلومات المتجددة المختلفة من غير تجدد فيه ولا اختلاف وحالية الباري فيحكم
بجعله فكذا لم يلزم ذلك في علمه لم يجزم في عالميته الثاني ان ما ذكروه لازم
عليهم حيث قالوا ان القدرة لا تؤثر في الذوات اذ هي قديمة في حالة العدم و
انما تؤثر في الوجود والوجود عندهم صفة حال اذ لا ثبوت قبل الحدوث وعند
هذا فالجواب لهم في حصول الوجود بالفاعل مع كونه حالا هو جوابنا
واما الاشكال الثالث فجوابه ايضا يعرف ان ما ذكروه انما يلزم ان لو قيل
ان الفاعل يؤثر في الاحوال مطلقا وليس كذلك بل انما يؤثر في الحال عند تاثيره
في اثبات الذات التي هي علة لها ولا يمتنع ان يكون تاثير الفاعل فيها مشروطا
بتاثيره في الذات لاستحالة ثبوت الحال دون الذات التي هي علة لها الثاني انه لازم
ما الزموه عليهم في الاشكال الاول. الفصل الثاني في تحقيق معنى التماثل
والمثلين واثبات ذلك على منكريه وقد ذهب بعض المتكلمين الى امتناع تحقق التماثل بين
بين شيئين اصلا محتجا على ذلك بان كل شيئين اما ان يتفقا من كل جهة او يختلفا من
كل جهة او يتفقا من وجه ويختلفا من وجه فان كان الاول فلا تعدد والثاني وان
كان الثاني والثالث فلا تماثل لان التماثل مع التباين محال وخالفه في ذلك جماعة العقلاء
من الاشاعرة والمعتزلة وغيرهم من الطوائف ثم اختلف القائلون بالتماثل في العبارة
الدالة على المثلين اما اصحابنا فالمثلان عندهم عبارة عن كل موجودين مشتركين
في الصفات النفسية ومن لوازم الاشتراك في الصفات النفسية بين كل شيئين
مشاركة كل واحد منهما للاخر فيما يجب له ويجوز عليه ويمتنع والا جرم قال

بعض اصحابنا المثلان كل شيئين سد كل واحد مسد الاخر فيما يجب ويجوز من
الصفات وقال اخر المثلان هما الموجودان اللذان يجب لاحدهما ما يجب للاخر
ويجوز عليه ما يجوز عليه ويمتنع عليه ما يمتنع عليه وعلى هذا فمن قال من
اصحابنا بعود الصفات النفسية الى نفس الذات لا الى معنى زايد عليها على ما
عرف قال التماثل بين الذوات انفسها وذواتها غير معلل بامر زايد عليها
ومن قال بعود الصفات النفسية الى الاحوال اللازمة كالقاضي ابي بكر فقد
تردد في التماثل هل هو حال زائدة على ما للذوات من الاحوال اللازمة
من صفات الاجناس ام لا فقال تارة انه غير زايد عليها قال لانا لو قلنا ان
يكون ثابتا للواحد من الذوات بتقدير ان لا يخلق غيره او يكون
ثابتا لها الا بتقدير خلق غيره معه والاول وان المشاركة في الصفات النفسية لازمة
محال فان الشيء لا يماثل نفسه وانما يماثل غيره والا غنى والثاني يلزم منه
خلو الذات عن الحال الثابتة لها من غير معنى وهو خلاف المتفق عليه
وقال تارة انه لا يمتنع كونه زايدا عليها ويكون ثابتا لكل واحد
من احاد الذوات بتقدير انفراده وان لم يسم تماثلا الا بتقدير وجود
ما يشاركه من صفاته النفسية فانا وان اعدنا التماثل الى الصفات النفسية
فلا بد من تقديرها الى معنى فيه فان ما للشيء من الصفات النفسية سواء كان
كان منفردا او مع غيره ومع ذلك فانه لا يطلق عليه التماثل بتقدير انفراده
بالنظر الى ما له من الصفات النفسية دون وجود ما يشاركه فيها واذا امكن ذلك
بتقدير عود التماثل الى الصفات النفسية امكن مثله بتقدير ان يكون التماثل
زايدا عليها وعلى هذا فاذا اعدنا التماثل الى صفات الاجناس امتنع
تعليله لان صفات الاجناس ككون الجوهر جوهرا والسواد سوادا غير معللة
بالاتفاق على ما ياتي تحقيقه فيما بعد وان اعدنا التماثل الى امر زايد على
صفات الاجناس ففي تعليله تردد هنا واما نحن فنقول الاشبه التفريع
على القول بالاحوال ان لا يكون التماثل زايدا على صفات الاجناس
فان اثبات ما لم يدل الدليل عليه ولا العلم به ضروري ممتنع وبتقدير
ان يكون زايدا على صفات الاجناس فالاشبه ان يكون معللا
بها واذا عرف معنى التماثل وانه اشتراك الموجودين في الصفات النفسية

فليس من ضرورة ذلك الاشتراك في كل ما يعرض من الصفات الزائدة عليهما و
على هذا فقد بطل معتمد المتكلمين في التماثل واذا بنينا على ما اوردناه من
تحقيق مذهب اهل الحق في التماثل فلا يخفى الاشارة الى اقوال المحققين
في ذلك والتتبع لها وقد اختلفت عبارات القوم فيه فقال الكعبي والنجار منا ان
المثلان هما المشتركان في اخص اوصاف النفس واحتج هؤلاء على ان
الاجتماع في الاخص موجب للاجتماع في سائر صفات النفس التي تثبت لا لمعنى
وقال الجبائي المثلان هما المشتركان في صفة النفس وقال القاضي المثلان
هما المجتمعان في صفة من صفات الاثبات اذا لم يكن احدهما بالاخر وهذه الاقوال
كلها مدخولة اما قول من قال المثلان هما المجتمعان في اخص اوصاف
النفس فهو باطل من اربعة اوجه الاول انه مبني على القول بالاحوال
وان النفس لها صفات خاصة وعامة وسياتي ابطال ذلك في الاصل الثاني من
ذلك جدلا غير انه يلزم مما ذكروه تعليل الحكم الواحد بعلل مختلفة و
هو ممتنع وبيان اللزوم هو ان حكم التماثل بين المتماثلات واحد
من حيث هو تماثل وقد وجد ذلك بين السوادين كما وجد بين البياضين
واذا كان تماثل البياضين لاشتراكهما في اخص السواد مخالفا لاخص
وصف البياض وبه وقع الاختلاف بين السواد والبياض ويلزم من
ذلك ان يكون التماثل بين البياضين والسوادين مع اتحاد مفهومه
معللا بخصوص وصف السواد وخصوص وصف البياض مع اختلافهما
وفيه تعليل الحكم الواحد بعلل مختلفة وهو ممتنع والاجماع ان يكون حكم
العالمية معللا بالعلم تارة وبالقدرة تارة وهو خلاف المعقول و
حكم العالم من حيث هو عالم والا لم يختلف عند ثبات هذا ولا غائبا
بناء على قولنا بالاحوال فهو معلل بالعلم والعلم من حيث هو علم لا
يختلف شاهدا ولا غائبا وان اختلفت من جهة العرضية والحدوث
وعدم ذلك فكانت علة الحكم في الشاهد والغائب واحدة بخلاف
ما ذكرناه فان قيل والتماثل بين السوادين وبين البياضين و
ان كان واحدا الا انه معلل في البياضين والسوادين بالاشتراك
في اخص وصفيهما واخص وصف السواد من حيث هو اخص وصفه لا

يخالف اخص وصف البياض من حيث هو اخص وصف وان اختلفا من جهة السوادية
والبياضية فتعليل التماثل في الكل يكون ايضا بعلة واحدة قلنا فاخص
وصف النفس اما ان يكون في السواد والبياض زايدا على كون السواد سوادا او
هو نفس كون البياض بياضا او لا يكون زايدا عليه فان كان الاول فهو باطل
من وجهين الاول كون السواد سوادا او البياض بياضا صفة حالية عند القايل
بكونه اخص وصف لو كان صفة زائدة عليه لكان حالا ويلزم منه قيام الحال
بالحال وهو محال الثاني انه لو كانت صفة زائدة على كون السواد سوادا او البياض
بياضا فاما ان يكون اخص وصف له او اعم لا جايز ان يكون اعم اذ الاعم
لا يوجب كون ما اتصف به اخص وان كان اخص فكونه اخص ايضا صفة زايدة
عليه والكلام في هذه الصفة كالكلام في الاولى وهو تسلسل ممتنع وان كان
الثاني وهو ان لا يكون صفة زايدة على كون السواد سوادا او البياض بياضا
فقد لزم المحذور وهو تعليل الحكم الواحد بالعلل المختلفة الوجه الثالث هو ان
الاشتراك في اخص وصف النفس اما ان يوجب الاشتراك في الاعم او لا يوجب فان
كان الاول فالكلام عليه من وجهين الاول انه يلزم منه ان لا يقع الاشتراك
في الوصف الاعم بين المختلفات لانه لو وقع للاشتراك بين المختلفات في الاعم
فاما ان يكون موجب او لا موجب فان كان الاول فلا بد وان يكون غير
ما اوجبه في الوصف الاخص وفيه تعليل الحكم الواحد بالعلل المختلفة وهو محال
كما سبق وان كان الثاني فهو ايضا محال لما تقدم في الصفات الثاني
انه اذا كان الاشتراك في الاخص يوجب الاشتراك في الاعم فالتماثل لا يتم
بدون الاشتراك في جميع صفات النفس ولا معنى لتخصيص ذلك بالاشتراك
في الاخص دون غيره وهذا هو مذهبنا وان كان الثاني وهو ان لا يكون موجبا
للاشتراك في الاعم وهو خلاف اصلهم الرابع انه لو كان تماثل المثلين معللا بالاشتراك
في اخص وصف النفس فالتماثل بين السوادين او البياضين اما ان يكون
واجبا لهما او جايزا فان كان الاول فهو ممتنع على اصلهم اذ من اصلهم
امتناع تعليل الواجب ولهذا قالوا عالمية الرب تعالى لما كانت واجبة له امتنع
ان تكون معللة بالعلم ولو امكن التعليل مع الوجوب لما امتنع من تعليل
عالمية الرب تعالى مع وجوبها ولا يخفى ان الفرق تحكم غير معقول وان كان

كونه

من الاشتراك

الثاني لزم جواز تماثل السوادين تارة واختلافهما تارة وهو ظاهر لا خفا فيه
قد اورده الاستاذ ابو اسحق اعني اخص آخص لا بد منه مع وصفهما والتنبيه على ما
فيه لا اوفيه انه قال الارادات كلها تشترك في معنى الارادة من حيث انها ارادة
واختلافها انما يكون بالنظر الى متعلقاتها من الحركة والسكون وغيرهما فالارادة
المتعلقة بالسكون من حيث انها للارادة المتعلقة بالحركة من حيث هي متعلقة بها فاخص
وصف هذه تعلقها بالحركة وهذه تعلقها بالسكون والقدرة المتعلقة بالحركة مشاركة
للارادة المتعلقة بها في التعلق بالحركة وكذلك في السكون فقد شاركت القدرة
المتعلقة بالحركة او السكون الارادة المتعلقة بالحركة او السكون في اخص وصفها وهما
مختلفان والثاني انقلب لو كان التماثل هو الاشتراك في اخص وصف النفس لما
عرف تماثل المثلين من جهل اخص وصف النفس الذي هو علة التماثل وليس كذلك
فانا نعلم من كل انه يعلم تماثل البياضين وتماثل السوادين وان كان جاهلا
باخص وصف كل واحد منهما وهو ضعيفان اما الاول فلقايل ان يقول لا نسلم ان
اخص وصف الارادة المتعلقة بالحركة او السكون تعلقها بالحركة او السكون فاخص
اخص وصفها تعلقها مخصصة بحالة وزمان دون زمان واخص وصف
القدرة المتعلقة بها كونها مخصصة لوجود دون عدمه كما مر في الصفات ولا
يخفى اختلاف الامرين واما الثاني فمع التفرع على القول بالاحوال الا لزم ما
ذكر ان لو تم فقد معرفة الحكم على علته وهو غير مسلم بل معرفة العلة انما يحيل
اليها عند جهل بها من حكمها واما ان ذلك منه على النفي يرد على الاحوال فلا
علة ولا معلول فكيف يصح القول بان من لم يعلم العلة لم يعلم حكمها واما
قول القاضي الثلاثة بما للشيء كان في صفة النفس ان اراد بصفة النفس ما يدل
الوصف به على الذات لا معنى زايد عليها فهو القول الحق على اصلنا وان اراد
بها ما يدل الوصف به على معنى زايد على الذات فان اراد به جميع اوصاف النفس
فهو قول القاضي من اصحابنا وهو مبني على القول بالاحوال وسياتي ابطاله وان
اراد بها اخص وصف النفس كما ذهب اليه ابنه فيلزمه ما لزمه واما قول النجار
للتماثل ما للشترك كان في صفة من صفات الاثبات اذا لم يكن اح بالثاني اما
ان يريد به الشيئين اذا اشتركا في الصفات الاثباتية فهما متماثلان مطلقا من كل
وجه كما قال ارباب الخصوص او انهما متماثلان فيما وقع الاشتراك به الخصوصات

كان الاول فهو منتقض بالسواد والبياض فانهما قد اشتركا في صفة من صفات
الاثبات كالعرضية والكونية والحدوث وليس القول بالثاني ومما فيه مماثلين
من كل وجه بل مختلفان وان كان الثاني فلزمه جواز التماثل بين
الشيئين من وجه دون وجه وذلك وافق على ان الرب تعالى مشارك لبعض
الحوادث في بعض الصفات الاثباتية كالعالمية والقادرية ولم يكن ذلك
القول بكون الرب تعالى مماثلا للحوادث اصلا من جهة ما وعلى هذا فلو قيل
له ما المانع ان يكون الرب تعالى مماثلا للحوادث من جهة دون جهة لم يجد الى دفعه
سبيلا **الفصل الثالث في تحقيق معنى الخلافين** وقد اختلفت عبارات اصحابنا في
تحقيق معنى الخلافين تفريعا على القول بالاحوال ونفيها فمن قال بالاحوال
المختلفة فالخلافان كل شيئين اختص كل واحد منهما عن الآخر ببعض صفات النفس دون
البعض وانما كان كذلك لان الخلافين لا يكونان الا من الموجودات
وذلك لان الاختلاف صفة اثبات فلا يكون لما ليس بثابت وبيانه ان
نفي الاختلاف لا اختلاف ولا اختلاف عدم محض لضرورة اتفاق في العدم
المحض به ولو كان صفة ثبوتية لامتنع ان يكون صفة للعدم المحض وعلى
هذا فالتماثل والتخالف والتضاد صفات ثبوتية اضا مثل هذا البيان وعلى
القول بالاحوال فالوجود كلي مشترك بين جميع الموجودات والوجود نفسية لكل ذات
على اصولنا فلا تصور لاختصاص بعض الذوات به دون البعض وعلى هذا
فكيف في الاختلاف اختصاص كل من الموجودين عن الثاني ببعض صفات النفس ولا
تصور ان يكون الاختصاص للاخر بجميع صفات النفس وذلك كالاختلاف
بين الجوهر والعرض والسواد والبياض فان الجوهر قد اختص عن العرض بكونه
جوهرا وقابلا للاعراض ومتحيزا والعرض بكونه عرضا وقائما بمحل وان اشتركا
في الوجود والحدوث وكل ذلك من الصفات النفسية ولذلك
السواد مختص عن البياض بكونه سوادا والبياض عن السواد بكونه بياضا
وهما من الصفات النفسية وان اشتركا في غير ذلك من الصفات
النفسية كالعرضية والقيام بالمحل والوجود والحدوث وهل يصح اطلاق التماثل
على المختلفين باعتبار ما اشتركا فيه من بعض صفات النفس كالوجود وغيره فالمنقول
عن القاضي والقلانسي من اصحابنا انه المانع من ذلك في الحوادث لفظا ومعنى فان لم

يوصف به التماثل في غيرها وقع به الاشتراك ولهذا اجاب القلانسي عن شبهة
في الحدوث فهما متماثلان اي في وصف الحدوث وعلى هذا اتفق قال الباقلاني تماثل
الغيرين في الوجود فهو غير ممتنع معنى وان كان ذلك ممتنعا مع العدم ورود السمع به
واما من قال بنفي الاحوال قال المختلفان كل موجودين اختص احدهما عن الاخر بما يدل الوصف
به على نفسه وذاته دون معنى زائد عليه وعلى هذا فلا يتصور على هذا الاصل اشتراك المختلفين
في بعض الصفات النفسية اصلا اذ الصفة النفسية على هذا عائدة الى نفس الذات لا الى
صفة زائدة عليها وذات كل واحد من المختلفين مخالفة لذات الاخر فلا يكون الاختلاف
بين المختلفين معللا بصفة زائدة على ذاتيهما مخالفة لها اذا كان الاختلاف بالاحوال
الزائدة على ذات المختلفين فان قيل فهل يجوز على هذين الاصلين اطلاق القول بان
الصانع مخالف لخلقه وان ما له من الصفات مختلفة ام لا قلنا اما اطلاق كون الصانع مخالفا لخلقه و
خلاف خلقه فمتفق عليه عند اصحابنا واكثر المتكلمين وان امتنع بعضهم نظرا الى المعنى وانما
الى اللفظ اذ الاطلاق بذلك في كل عصر شائع ذائع من غير نكير فكان ذلك مجمعا عليه
ومن المعتزلة من منع اطلاق ذلك كالجبائي وابي الهذيل محتجا على ذلك بانه لو كان
الرب تعالى مخالفا لخلقه لكان ذلك من اسمائه ولكان من اسمائه المخالف وهو خلاف
الاجماع وهو غير صواب اذ لقائل ان يقول لا نسلم ان كل ما صدق انه من صفاته
يجب ان يكون معدودا من اسمائه وان سلم ذلك لكن لا نسلم ان كل ما كان معدودا من
اسمائه يكون منكرا على ما يأتي بعد واما الصفات فقد اختلف اصحابنا فيها فمنهم من قال
ليست متماثلة ولا مختلفة لان التماثل والاختلاف من الشيء يستدعي المغايرة وصفات
الرب تعالى غير متغايرة على ما سبق في الصفات وعلى هذا الاصل يجب اخذ الغيرية قيدا في حد
المثلين والخلافين وقال القاضي ابو بكر بالاختلاف نظرا الى اختصاص كل صفة
من الصفات النفسية من غير التفات الى وصف الغيرية والحق في ذلك ان مأخذ الاختلاف
لا يمكن لاختصاص كل من صفات الرب بالثبوت لما هي له من الصفات النفسية
ومن اثبت الاشتراك الا في الاختلاف الغيرية عن صفات الرب لما لنفسه الباقي ذكر
عن اي واحد منهما تقول انا لا اعني بالخلافين الا ما ذكرته ولا منازعة في الاصطلاحات
بل المتبع في ذلك انما هو ورود السمع فان ورد السمع باطلاق اطلق والا فلا واذا عرف
المعنى بالتماثل والاختلاف فلا يخفى ان البياضين متماثلان وان السواد والبياض مختلفان نظرا
الى ما ذكرناه من المعنى فلا مانع من اطلاق ذلك لغة فان من قال البياضان

متماثلان والبياض والسواد مختلفان لم ينكر عليه من اهل اللسان وبه يظهر فساد قول من
قال من المتكلمين ان التماثل والاختلاف لا يكونان الا في الجواهر ما قام بها من الاعراض التي
لا تحكم بالتماثل او الاختلاف كسواد وبياض مثلا وان الاعراض لا يكون متماثلة ولا
مختلفة لعدم قيام العرض بالعرض والذي يؤكد بطلان مذهبه انه اذا كان البياضان
او سواد مع البياض فيما يرجع الى سلب التماثل والاختلاف عنهما فلزم ان لا يختلف حكم
الجوهرين سواء قام بهما بياضان او قام باحدهما بياض وبالاخر سواد وهو محال فان قيل
البياضان وان لم يكونا متماثلين فهما في حكم المتماثلين والسواد والبياض وان
لم يكونا مختلفين فهما في حكم المختلفين قلنا اما الاول فالحكم بالتماثل والاختلاف
وجود خاصية المخالفة والمماثلة من الاشتراك في الصفات النفسية والافتراق
فيها او معنى آخر فان كان الاول فهو المطلوب ولا حرج في العبارة وان
كان الثاني فلابد من تصويره والدلالة عليه ولا تشنيع بمجرد العبارة الخالية
عن المعنى وقد سلك الاصحاب في الرد على هذا المذهب طريقين آخرين الاول انه
لو كان تماثل الجواهر واختلافها لما قام بها من الاعراض التي هي في حكم المتماثلة و
الاختلاف للزم منه ان يتصف بالتماثل والاختلاف على الجوهرين معا عندما
اذا اتصف بالبياض واحدهما بالحركة والآخر بالسكون وهو ممتنع الثاني انه
يلزم منه ان يكون الجوهر الواحد مماثلا لنفسه او مخالفا لنفسه عندما اذا
تعاقب عليه بياضان او بياض وسواد في وقتين مختلفين وهما ضعيفان اما
الاول فلانه لا يمتنع بالتفريع على المذهب المذكور ان يقال بالتماثل بين
الجوهرين من وجه والاختلاف من وجه واما الثاني فمن جهة ان التماثل و
الاختلاف وان كان على مذهب القائل بالاعراض غير انه مشروط
بالتغاير ولا تغاير بين الشيء ونفسه واذا عرف معنى المثلين والخلافين فاعلم
انه من قال المثلان كل موجودين اشتركا في جميع الصفات النفسية
والخلافان ما اختص كل واحد منهما عن الآخر ببعض الصفات النفسية فلا يمتنع
عنده ان يقال بتماثل الشيئين من وجه واختلافهما من وجه اذ التماثل
يوجب الاشتراك في جميع الصفات النفسية والاختلاف مانع منه وهو متناقض ومن
قال بان كل شيئين اشتركا في اي صفة كانت من الاثبات او الاثبات فلم يمتنع ان يقال
باختلافهما من وجه وتماثلهما من وجه بناء على ما وقعت به الشركة والاختلاف بينهما

الفصل الرابع في انه هل يتصور الاختلاف بين الشيئين مع اشتراكهما في اخص صفة النفس

نقول اختلف المتكلمون في ذلك فالقاضي ابو بكر
وجماعة من اصحابنا المنع وجميع المعتزلة ايضا ومنهم من جوزه وهو قول القاضي
ايضا احتج المانعون بانه لو جاز ذلك لجاز اشتراك السوادين في اخص وصفهما
ويكون كل واحد منهما سوادا مع اختصاص احدهما بصفة نفسية لا تثبت للثاني
في ذلك بان يكون احد سوادا حلاوة والاخر سوادا ليس بحلاوة وذلك ان
كون العرض سوادا حلاوة وهو محال وبيانه لا حالة اما على القول بنفي الاحوال
فقط اذ حقيقة السواد وجوده ان وقد انا وليس له حال زايد عليه
ويستحيل في العقل ان يكون الوجود الواحد له وجودان او للذات
الواحدة ذاتان واما على القول باثبات الاحوال فقد احتج لامتناعه
بمسالك المسلك الاول انه لو جاز ان يكون العرض الواحد سوادا علما لكان
من حيث هو علم مشروطا بالحياة ومن حيث هو سواد غير مشروط بالحياة وذلك
في العرض الواحد محال وهو ضعيف لانتقاضه بالعلم فانه مشروط بالحياة من حيث
هو علم وان لم يكن مشروطا بها من حيث هو عرض فما هو جوابكم عنه هنا
يكون جوابنا عنه في محل النزاع المسلك الثاني انه لو جاز ان يكون
سوادا حلاوة وسوادا ليس كذلك لم يخل اما ان يكونا مثلين او
خلافين لا جايز ان يقال بالاول والا لاتحدا في كل صفة نفسية لان
المماثل هو المشترك في جميع صفات النفس وذلك غير متحقق فيما
نحن فيه وان كانا خلافين فاما متضادان او غير متضادين لا جايز
ان يقال بالاول والا لتضادا في كل صفة اختلفا فيها كالسواد
والبياض وليس كذلك فيما نحن فيه وان كان الثاني لم يمتنع
اجتماعهما وعند ذلك فلو طرى على محليهما بياض فلا اشكال في كونه
مضادا للسواد الذي ليس بحلاوة والسواد الذي هو حلاوة ان لم
يضاده امكن ان يجتمعا وهو محال وان ضاده من حيث هو سواد وجب
ان لا يضاده من حيث هو حلاوة ويلزم من ذلك ان يكون العرض
الواحد مضادا للشيء وغير مضاد له وهو ممتنع وهذه المحالات
انما لزمت من القول بكون السواد حلاوة فيكون محالا وهو ايضا ضعيف

من ذلك

وعاد الضمير على ان القديم من الاسماء الاضافية وكذلك الحادث فانه لا يعقل
القديم الا بالنسبة الى الحادث ولا الحادث الا بالنسبة الى القديم حتى ان الباري تعالى
لا يوصف بكونه قديما قبل حدوث الحادث ولا المسيح الموجود يوصف بكونه حادثا الا
بالنسبة الى ما سبق العدم عليه وهو باطل فانا اذا فرضنا موجودا طالت مدته وقطعنا
النظر عن حادث اخر وجد بعده لعدم فالقول بثبوت قدمه على حدوث الحادث اما
بمعنى انه لا دوام لمدته دون حدوث الحادث او بمعنى انه لا يطلق عليه اسم القديم لغة
دون حدوث الحادث فان كان الاول فهو خلاف المعقول والمحسوس وان كان الثاني
فلا بد من نقله بطريقه عن اهل اللغة وهو غير مسلم ولو ساغ ذلك من غير نقل
لساغ القول بان الحي مضايف للميت والعالم مضايف للجاهل ونحوه وليس
كذلك كيف والنقل على خلافه ولهذا يصح ان يقال لغة لما عتق وطالت مدته
قديم وان قطع النظر عن غيره ومنه قولهم دار قديمة وبناء قديم اذا كان عتيقا
طويل المدة واليه الاشارة بقوله تعالى حتى عاد كالعرجون القديم وقوله تعالى
هذا افك قديم وذهب الجبائي ومتبعوه الى ان القديم هو اسم وان القدم
اخص صفات الاله تعالى وان حقيقة الاله تعالى قدمه ولا يتصور ان غيره يكون قديما
والا كان الها وهو مع هذا باطل من ثلثة اوجه الاول ما اسلفناه في الصفات
ان لنا ان الاله تعالى ذاته ووجوده بالاجماع وبما دل عليه الدليل فيما سبق والقدم
فراجع الى السلب ولا يمتنع ان يكون هو نفس حقيقة الاله تعالى الثاني انه لو كانت
الالهية هي نفس القدم لجرت التسمية بالقديم مجرى الاله في الاضافة وحسن ان يقال
قديم الخلق كما يقال اله الخلق وهو ممتنع الرابع انه لو كان مدلول اسم الاله والقديم
واحدا لكان من اعتقد كون العالم قديما اعتقد كونه الها وهو محال الخامس انه
لو كان القدم اخص وصف الاله تعالى للزم على اصلهم ان يكون القديم مخالفا للحادث
باخص وصفه وهو القدم ولا بد وان يكون الحادث مخالفا له ايضا لان ما خالف
شيئا فلا بد وان يخالفه ذلك الشيء ايضا ويلزم من ذلك ان يكون الحادث مخالفا للقديم
بحدوثه كما كان القديم مخالفا للحادث بقدمه ويلزم ان يكون الحدوث اخص وصف الحادث
كما كان القدم اخص وصف القديم ويلزم من ذلك تماثل جميع الحوادث ضرورة اشتراكها
في الوصف الاخص وهو الحدوث وذلك محال وهذا المحال انما لزم من القول بان القدم
اخص وصف الباري تعالى وهو محال ولا يمكن ان يقال بان مخالفة الجوهر الحادث للقديم تعالى

العقب لا يمتنع لو اجتمعا لوصف الجملة بانها عالمة بالسواد وجاهلة به في حالة واحدة
وهو صحيح على اصلهم ان الصفات التي من شرطها البنية اذا قامت ببعض الجملة
ثبت حكمها للجملة بل زادوا على ذلك ولم يشترطوا في بعض المتضادات
قيامهما بالمحل اصلا حيث انهم قالوا الارادة الباقية لا في محل مضادة للكراهة
الباقية لا في محل نظرا الى امتناع اجتماع حكميهما بمريد وهو كونه مريدا للشيء وكا
كارها له ولكن يقتضي امتناع تعدي حكم الصفة عن محلها الذي هي قائمة به
وقد ابطلنا القول بقيام ارادة لا في محل في مسايل الصفات كيف وانه لو
قيل لهم ما اصلكم مستحيل الجمع بين الموت والحياة مع عدم التضاد فما الذي يعولو
سلم لكم امتناع الجمع بين العلم بالسواد والجهل به في جزئين من القلب ان يكون ذلك
لاجل التضاد بل بضرورة امتناع اجتماع الحكمين كما قد بعض المتاخرين
منهم لم يجدوا الى دفعه سبيلا وقولهم لذاتيهما احتراز عن علم الانسان بكونه
مع حركته فانهما وان امتنع اجتماعهما فليسا متضادين لان امتناع الجمع بينهما
لم يكن لذاتيهما بل بواسطة وذلك لان العلم بالسكون يلزمه السكون والا كان العلم
بالشيء على خلاف ما هو عليه وهو ممتنع والسكون مضاد للحركة لاستحالة الجمع بينهما لذاتيهما
فكان امتناع العلم بالسكون وهو بواسطة مضادة السكون الملازم له
للحركة فلم يكن امتناع الجمع بين العلم بالسكون والحركة لذاتيهما بل بواسطة
فلا يكونان متضادين وهو الحق ... العلم بالسكون والحركة اوا اختلف العلم
... السكون ... وحركة ... في ... لما ذكرناه ولا اختلف
محلهما وعلى هذا فلا تضاد بين الحركة الاختيارية والعجز فان تعذر الجمع بينهما ليس
لذاتيهما وانما هو بواسطة مضادة العجز للقدرة وامتناع وجود الحركة الاختيارية
لعدم القدرة عليها فلم يكونا متضادين وعليك بالتنبيه لكل ما يرد من هذا
القبيل فان قيل فالموت عند معظم اصحابكم وعلى ما قررتموه اضداد الموت
ضد للعلم فانه لا مانع من ان يقال بان امتناع الجمع بين الموت والعلم لا لذاتيهما
بل لذات شرط العلم بالموت وهو الحياة كما قاله المعتزلة وبعض اصحابكم قلنا لو
امتنع التضاد بين الموت والحياة ... ما ذكرتموه لامتنع ايضا ذلك التضاد مطلقا
وهو خلاف اجماع العقلاء وذلك لان ما من شيء يتعدد التضاد بينهما الا ويمكن
ان يقال لا تضاد بينهما وان امتناع الجمع مع التلازم لم يكن لتضادهما بل لذات
وموجب

للجمع بينهما

بكونه موجبا للاحداث لانه يلزم منه ان من اعتقد قدم بعض الجواهر وحدوث البعض
ان لا يفرق بين القديم والحادث منها ضرورة التماثل في الجوهرية وهو محال وذهبت
الفلاسفة وبعض قدماء اصحابنا الى ان القديم هو الموجود الذي لا اول لوجوده
وهو مدخول من وجهين الاول ان القديم قد يطلقه على الوجود والعدم فان
الحوادث الموجودة في وقتنا هذا معدومة في الازل وعدمها قديم ازلي وما دام ولكن
لذلك فالقول بان القديم هو الموجود الذي لا اول له لا يكون جامعا الثاني وان
كان القديم مختصا بالوجود الا انه ايضا غير جامع فان القديم قد يطلق على ما تقدم
وطالت مدته بدليل ما ذكرناه من الاطلاق والتخصيص والاصل في الاطلاق الحقيقة
الا ان يدل الدليل على ارادة التجوز والاصل عدمه ومن ادعاه احتاج الى الدليل
واذا كان تسميته صحيحا فيكون حدا للقديم جامعا لما لا اول لوجوده ولما لوجوده
اول ولذلك قال الشيخ ابو الحسن الاشعري القديم هو المتقدم في الوجود على شرط
المبالغة وهو وان كان اعم من الذي قبله لتناوله لما اول لوجوده وما لوجوده
اول الا انه غير جامع نظرا الى العدم القديم كما اسلفناه فالاولى ان يقال القديم
ما تقادم تحققه وتعاظم في نفسه فانه يعم الوجود والعدم وما لا اول لوجوده
وما لوجوده اول واما الحادث فقد اختلفت عبارات الناس فيه فقال بعض
المتكلمين الحادث هو الذي كان بعد ان لم يكن وقال اخرون هو ما لم يكن ثم كان و
قال اخر هو الموجود بعد العدم ويرد على هذه العبارات اشكال ... اوله ما
اورده ابن الراوندي وهو ان قال هذه العبارة تشعر بترتب شيء بعد شيء و
القائل بها لا يخلو اما ان يكون قائلا بان المعدوم شيء او ليس بشيء فان كان الاول فقد اوجب
حدوث الحادث بعد نفسه ثم الشيء لا يكون بعد نفسه وان كان الثاني فهو عدم
صرف ونفي محض وما هو بهذه المثابة لا يتحقق ترتب شيء عليه ولا فرق بين قول
القائل الحادث ما كان بعد ما لم يكن وبين قوله بعد لا شيء الثاني وربما اورده بعض
متفلسفة الاسلام وقال هذه العبارات مشعرة بتقدم العدم على الوجود وقد
بان فيما تقدم ان اقسام التقدم خمسة وهي التقدم بالعلية والطبع والشرف والرتبة
والزمان وليس تقدم العدم على الوجود بالعلية اذ العدم لا يكون علة للوجود
ولا بالطبع لانه وان يكون مع المعلول او عدم الشيء لا يكون مع وجوده ولا بالشرف والا
كان عدم الشيء اشرف من وجوده وهو محال ولا بالرتبة فانا لو قطعنا النظر عن مبداء

شرطه وهو عدم الحياة ولا يلزم من كون الموت ضدا للعلم والقدرة التضاد
بين العلم والقدرة كما لا يلزم من الحمرة والصفرة عند مضادتهما للسواد والبياض
اذ هو مثل من عدد ليل جامع مرتين ثم ولما كان المعدود لها معنى لم يا فكر
ان يقول مضادة البياض للبياض المماثل المضادة لا عرض للسواد وما موجوده
فهذا هو جوابنا عما نحن فيه وقولنا من جهة واحدة احتراز عن القرب والبعد والصغر
والكبر والطول والقصر وغيرها بالنسبة الى شيئين فانهما لا يتضادان وان كانا في
محل واحد لها بالنسبة الى شئ واحد على ما عرفناه في معنى التضاد فيمتنع ان الفعل من
حيث هو فعل ضد الشئ الى ذلك الشئ المضاد للفعل اما ان يكون فعلا او لا
يكون فعلا فان كان فعلا فاما ان يكون مضادا له من جهة كونه فعلا او لا
من جهة كونه فعلا فان كان الاول فهو محال والا لا اجتمع عرضان مختلفان
في محل واحد من حيث هما فعلان وهو محال وان كان الثاني فكل ذلك ليس بفعل
غير خارج عن ذات الفعل وصفاته وهي غير مضادة للافعال والا لما تصور وجود
الافعال معها وهو محال وعلى هذا ايضا فكل ما يرجع الى الصفات الحسنة للموجودات
لا يكون موجبا للتضاد كالوجود المستندة الى موافقة الشرع ومخالفته والى
الاضافات والاعتبارات العرضية ككون الفعل على وجه واجبا وحراما وحلالا
وحسنا وقبيحا الى غير ذلك **المقصد الثالث في ان كل عرضين متماثلين فهما
متضادان** ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري ومتبعوه الى ان كل عرضين متماثلين كسوادين
وبياضين ونحو ذلك فهما متضادان يمتنع اجتماعهما في محل واحد واجمعت المعتزلة
على خلافه الا ما نقل عن بعضهم انه قال بامتناع اجتماع حركتين متماثلتين
في محل واحد ولا شك ان وجود احد السوادين في المحل يوجب كونه اسود
فعند وجود سواد آخر فيه اما ان يوجب له حكما او لا يوجب له حكما فان كان
الاول فاما ان يكون ذلك الحكم ما اوجبه السواد الاول او غيره لا جائز ان يكون الاول
محال لان ايجاب ما وجب وتحصيل الحاصل محال ثم لو جاز ذلك لجاز وقوع مقدور
بين قادرين وهو خلاف الاجماع منا ومنهم وان كان غيره فهو ممتنع لوجهين
الاول انه لو جاز قيام حالين متماثلين بمحل واحد لجاز قيام علمين متماثلين
الى ان يقوم بالذات الواحدة وجوه كثيرة وجاز ان يقوم بذات قادر على مقدورين متماثلين لان
الوجود عندهم ولم يقولوا به الثاني ان من قام علم بشئ علم من نفسه كونه
عالما فلو قام به علم آخر بذلك الشئ مماثل للعلم الاول لوجب ان يعلم ذلك
الشخص عالما لا بعينه لا بالاخرى اذ يستحيل ان يكون الاتصاف عالما ولا بعلم معلوم كونه عالما ولو
كان الثاني وهو ان لا يوجب لمحله حكما فهو ممتنع اذ يلزم منه تخلف الحكم عن وجود علته
وسنبين ان العلة لا بد وان يكون مطردة منعكسة على هذا ان قلنا بان كل صفة
يوجب لمحلها حكما فقد اطردت الدلالة في جميع الاعراض المتماثلة وان خصصنا
ببعض الصفات كصفات الحي والاكوان كان هذا المعنى لطردنا هذه الدلالة
فيها دون غيرها هذا كله ان قلنا بالاحوال والا فحاصل المسلك يرجع الى الالزام
ان من قام بنفسه علم نظري بشئ فالذي نقدر به لو قام علم آخر
نظري بذلك الشئ مماثل للعلم الاول او لا فيقول بجوازه فان كان الاول
فيلزم منه صحة القول بالنظر في تحصيل العلم بما هو معلوم وهو محال باتفاق
العقلاء وان كان الثاني فقد قيل بامتناع المتماثلين في المحل الواحد
وهو المطلوب وهو قوي جدا
انهم قالوا لو جاز قيام عرضين
متماثلين في الواحد لكان المحل اذا قام به سواد واحد قابلا للسواد الآخر وكل
عرض يقبله المحل لا يخلو عنه او عن ضده فبتقدير عدم السواد الثاني يجب ان
لا يخلو المحل عن ضده وضد السواد المفروض عدمه هو ايضا ضد السواد المفروض
وجوده ويلزم من ذلك اجتماع السواد وضده في محل واحد وهو محال ثم ان هذا
المسلك مبني على ان المحل اذا قبل حكما لا يخلو عنه او عن ضده وقد بينا
ابطاله في عروض الجواهر عن الاعراض فان قيل ما ذكرتموه وان دل على امتناع
قيام المتماثلين بمحل واحد فهو معارض بما يدل على نقيضه وهو انا فرضنا ان هذا

المسلك

المسلك

نعرض في الصبغ فيعلوه كدرة ثم كهبة ثم سواد حالك وليس ذلك الا لتضاعف اجزاء السواد
والجواب انا نمنع ان الكدرة والكهبة سواد بل هي انواع اخر مضادة للسواد ولا يتصور تعاقب
الاول مع وجود الثاني

في تحقيق معنى الغيرين والعبارة التي هو الحق ان ذلك

على اصول اصحابنا قول الشيخ ابي الحسن الاشعري رحمه الله في احد قوليه الغيران كل موجودين يصح
ان تفارق احدهما الآخر بالعدم او الحيز وانما قدم الحد بالوجود لان النقض يصح المثبتات
على ما تقدم في الخلافيين فلا يكون منعه للعدم وانما ورد المفارقة بين العدم والحيز لم يوجب
المعية بينهما ولم يقتصر على احدهما لانه لو اوجب المعية بينهما لما وقع المفارقة مع انتفاء احد
وثبوت الآخر وليس كذلك فان الاعراض المختلفة والمتماثلة متغايرة وغير متوقفة
بالحيز لعدم تحيزها ولو اقتصر على احدهما في الحد لم يكن الحد جامعا ولهذا فانه لو اقتصر على
المفارقة بالعدم وقال كما قاله اولا الغيران كل موجودين يصح عدم احدهما مع وجود الآخر
لزم السؤال المشهور الوارد عليه في هذه العبارة وهو ان لا يعلم المغايرة بين الاجسام
بتقدير اعتقاد قدمها لاستحالة عدم القديم وليس كذلك بل التغاير معلوم ولو قدر
امتناع العدم عليها ولو اقتصر على القول بان الغيرين كل موجودين يصح مفارقة احدهما
للآخر في الحيز لامتنع التغاير بين الاعراض لعدم تحيزها وليس كذلك ولهذا لم يلزم الاصحاب
التغاير بين ذات القديم وصفاته والصفات القديمة بعضها بالنسبة الى البعض لكونها
وجودات يمتنع مفارقة البعض منها البعض لعدم تحيزها وامتناع عدمها اي لعدم القديم لا
بالحيز اذ هي غير متحيزة وزيادة في التحديد الزماني ولا حاجة اليه وعلى ان الغيران اعم من المثلين
والخلافين كانا متضادين او غير متضادين فان قيل ما ذكرتموه منقوض ومعارض اما
النقض فمن ثلاثة اوجه الاول النقض على اصلكم بالقدرة اي [illegible] متعددة وانها
غيران وليس احدهما مفارقا للآخر في العدم ضرورة وجوب اقترانهما ولا في الحيز لعدم
تحيزها الثاني انه ينتقض بالاعراض المتلازمة كالابوة والبنوة و

العلية

العلية والمعلولية وكذلك اجناس الاعراض التي لا تخلو الجوهر عنها فانها متغايرة وان امتنع
مفارقة بعضها لبعض لا في العدم لتلازمها ولا في الحيز لعدم تحيزها الثالث انه اذا اعتبر
في الغيرين جواز المفارقة بالعدم والحيز فيلزم ان لا يكون البارئ تعالى مغايرا للحوادث
وان كانت الحوادث متغايرة له لاستحالة مفارقته لها بالعدم ضرورة وجوب وجوده و
قدمه ولا بالحيز لاستحالة تحيزه واما المعارضة فمن وجوه اخرى اختلف فيها عبارات المتقدمين منها
ان الغيرين هما الشيئان ومنها انهما الشيئان اللذان يجوز العلم باحدهما مع الجهل بالآخر
ومنها ان الغيران ما صح فيه عبارة التثنية ومنها انهما اللذان في الثاني ما ليس في
الغير منهما وليس ما ذكرتموه اولى مما ذكرناه والجواب عن النقض الاول ان ان
قدر متعددا ما القدرة الحادثة لا يمتنع على ما فرض في قدرة لا متعددا بها بل يقوم مع
عدمها ولا يمتنع ان يكون غيره متعددا بها مع عدمه وعن النقض الثاني ان الامور المتضائفة
كالابوة والبنوة والعلية والمعلولية وكذا سائر النسب عندنا امور موجودة بل هي اعتبارات
تعرض والتعرض بها وجوديات واما الاعراض الملازمة للجوهر فما من عرض منها ومنها
غيره الا ويجوز تقدير وجوده مع عدم ذلك الجوهر ووجود غيره وعن الثالث ان الشرط
في الغيرين جواز مفارقة احدهما للآخر بعدمه او تحيزه فيلزم اقيل وعن المعارضة اما القول بان
الغيرين هما الشيئان فلا يخفى ان كل واحد من الغيرين يصح ان يقال له غير فلو كان معناهما
الغيرين الشيئين لكان مفهوم كل واحد من الغيرين هو الشيء وليس كذلك وبيانه ان كل واحد
من الغيرين يصح ان يقال له انه غير الآخر ولا يصح ان يقال لكل واحد من الشيئين شيء الآخر
وفرد فرعلينا ما لا يندفع به على طول لبعض الاصحاب وهو مخيل لا يلتفت اليه واما
القول بان الغيرين هما الشيئان ~~وليس كذلك~~ وبيانه ان كل ما صح فيه عبارة التثنية فانما
بالاعدام المضاف فانه يصح فيه عبارة التثنية والجمع فيقال عدمان واعدام وليست
متغايرة بالاجماع منا ومنهم لعدم تشبيهها واما القول بان الغيرين هما اللذان الثاني
قامت بها الغيرية فمبني على القول بالاحوال وهو باطل كما سبق واما القول بان الغيرين
هما الشيئان اللذان يصح العلم باحدهما والجهل بالآخر فغير لازم لكون عنه غير الطالب
بما يجده فالنزاع في الغيرين والمخالفين والمثلين والضدين من حيث ان كل واحد

والمتقدم
والمتأخر ومعًا المتقدم فقد قالت الفلاسفة انه لا يخرج عن خمسة اقسام وهي المتقدم بالذات والمتقدم بالطبع
بالرتبة والمتقدم بالزمان اما المتقدم بالذات وهو المتقدم بالعلية فهو الذي اما علة او جزء علة او شرط او رافع
المانع فهو الموجود قبل غيره مستغنيًا عن غيره في وجوده ووجود غيره مستفاد منه فذلك هو الذي يمكن فاعلا لذاته
او لصفة زائدة على ذاته فان كان الاول فهو الفاعل بالطبع وهو متقدم بالذات ... في العصور
فالاول كما في حركة اليد مع حركة الخاتم فانهما ولو فرضنا معًا في الزمان فان حركة الخاتم مستفادة من حركة اليد
من غير عكس ولهذا يصح ان يقال تحركت اليد فتحركت الخاتم ولا يصح تحركت الخاتم فتحركت اليد لان مبدأ الحركة انما
هو في اليد لا في الخاتم وحركة اليد ... ولو كانت موقوفة على حركة الخاتم من مكانها ...
بين الاجسام ... حركة الخاتم ... حركة اليد ... مبدأ الحركة انما هو في اليد ... حركة اليد
الخاتم ... وليس في اليد اولا بالذات والخاتم ... حركة اليد ... حركة اليد ... المبدأ
المحرك بين حركة الخاتم والثاني ... اذا كان الفعل ... والمادة ...
وبعد ذلك ... الفاعل ... العقل ... جزء ...
ومع ... المادة ... الشرائط وانتفاء الموانع ... وان كان فاعلا
بالاختيار وهو الذي ... على ذاته ... الفاعل ...
... وان ... على ... وذلك ... الشرائط ...
والمادي ... الشرائط ... والصورة ... والفاعل ... الاختيار
وان كان ... بالذات ... والمتقدم بالطبع
الاثنين ... وجوده ووجود غيره متوقف على ذلك ...
... القسم الاول ... والمتقدم بالشرف
... بالطبع ...
... والمتقدم بالرتبة ...
... المتقدم ... فهذه اقسام المتقدم

المتقدم وعلى نحوها اقسام المتأخر ومعًا وكل رتبة من هذه الرتب فما كان منها
قبل الشيء ... ولا بعد من ... الرتبة بالنسبة الى شيء واحد فكان متقدما
بالذات على غيره لا يكون مع ذلك الغير بالذات ولا متأخرا عنه وعلى هذا في جميع اقسام
ولا يمتنع اجتماعها واجتماع جملة منها في شيء واحد كالشيء بالنسبة الى ...
فانه متقدم عليه بالعلية والزمان والشرف والرتبة بالنسبة الى العلة الاولى وقد
يمكن ان ما كان متقدما على شيء متأخرا عنه بالنظر الى جهة اخرى بان يكون متقدما
متقدما على شيء بالشرف ومتأخرا عنه بالرتبة وعلى هذا النحو وربما اثبتوا الحصر
في الاقسام الخمسة بقولهم ما وصف بكونه متقدما اما ان يتوقف وجود المتأخر عليه
او لا يتوقف فان توقف فالمتقدم اما ان يكون علة للمتأخر او لا يكون علة له فان كان الاول
فهو المتقدم بالعلية وان كان الثاني فهو المتقدم بالطبع وان كان المتأخر مما يتوقف
وجوده على وجود المتقدم فعدم المتقدم اما ان يكون بالنظر الى كمال له اولا فان
كان الاول فهو المتقدم بالشرف وان كان الثاني فاما ان يكون تقدمه بالنظر الى مبدأ
محدود او لا فان كان الاول فهو المتقدم بالرتبة وان كان الثاني فهو المتقدم بالزمان
واما نحن فنقول لا نتنازع فيما ذكروه من الحصر والقسمة الى آخره وانما ننازع
في تفسير القسم الاخير بالمتقدم بالزمان فقط فانه يدخل فيه تقدم الزمان على الزمان
كتقدم الزمن الماضي على الزمن الحالي وليس تقدم الماضي منه على الحالي بالعلية اذ
الماضي معدوم مع الحاضر والمعدوم لا يكون علة للموجود ولا بالطبع فان الحاضر
غير متوقف في وجوده على وجود الماضي ولهذا فانا لو فرضنا وجود الزمن
الحاضر غير مسبوق بزمن سابق لم يكن ذلك ممتنعا بالنظر الى وجود الحاضر ولا
بالشرف اذ الازمنة متشابهة وليس البعض منها اكمل من البعض ولا بالرتبة ولهذا لو
فانا فرضنا عدم مبدأ آخر يكون الزمن الماضي اقرب اليه من الزمن الماضي لم يخرج
عن ان يكون متقدما على الزمن الحالي ولا بالزمان لان المتقدم بالزمان ما كان وجوده
في زمن اقدم من زمن وجود غيره فلو كان الزمان متقدما بالزمان لكان الزمان في
زمان وهو محال لوجهين الاول ان الازمنة متشابهة وليس جعل احد الزمنين في الآخر
اولى من العكس الثاني هو ان الزمان الذي فيه الزمان اما ان يكون في زمان او لا يكون في زمان
فان كان في زمان لزم التسلسل او الدور وهو محال وان لم يكن في زمان فليس احد
الزمنين بان يكون في زمان دون الآخر اولى من العكس ضرورة التشابه واتحاد النوع

كيف وقد فسلم المطلوب فان الزمان متقدم على الزمان لا باحد الانحاء الخمسة فهو قسم سادس ومما يتقدم بالوجود وليس مع الوجود وعكس باعتبار هذا القسم وراعاته فانه اصل عظيم وعليه بناء الكلام في حدوث العالم كما ستعرفه بعد ثم وان سلمنا الحصر جدلا فما ذكره وكل لا نم ان المتقدم بالعلية يمكن ان يكون طبيعيا على ما سلمناه وان سلمنا امكان كونه طبيعيا فلا نم امكان وجود المعلول مع وجوده فان وجود المعلول مترتب على وجود العلة والمترتب وجوده على وجود غيره يجب ان يكون متاخرا عنه في الوجود ولهذا يصح ان يقال وجدت العلة فوجد المعلول والفاء في اللغة للترتيب لا للمعية وما حركة الخاتم وان كانت موجودة مع حركة اليد فلا نم ان حركة اليد علة لها بل هما معلولان لعلة خارجة عنهما و ان تلازما في الوجود اما عادة كملازمة الحرارة للنار و اما اشتراطا كملازمة الحيوة للعلم

الاصل الرابع في حدوث العالم وقبل الخوض في الحجاج نفيا واثباتا لا بد من تحقيق معنى العالم والقديم والحادث ليكون التوارد بالنفي والاثبات على محز واحد ولان قول القائل العالم قديم او محدث قضية تصديقية يتوقف الحكم بها على تصور مفرداتها ومفرداتها غير خارجة عن العالم والقديم والحادث فوجب ان يكون متصورة اولا اما العالم فانه وان اطلق على جملة من المخلوقات كما يقال العالم العلوي والعالم السفلي وعالم الحيوانات وعالم الجمادات ونحوها ففي مصطلح المتكلمين انما هو كل موجود غير الله تع لا كل واحد واحد بل الكل جملة وعلى هذا فالمعدومات والاحوال والصفات الوجودية للرب تع غير داخلة فيه اما المعدومات والاحوال فلكونها غير موجودة واما الصفات الوجودية لله تع فلانها ليست غير الله تع على ما تقدم والمعدومات الممكنة وان كانت عند المعتزلة ذواتا ثابتة في القدم في حالة العدم فليست عندهم من العالم والا كان العالم قديما ولم يقولوا به ومن جعل الاحوال المتجددة من العالم لزمه ان يقول في رسم العالم كل ثابت متجدد سوى الله تع فانه يدخل فيه مع الموجودات الاحوال لعموم الثبوت للكل ويخرج عنه الذوات الثابتة في العدم على راي المعتزلة اذ هي غير متجددة واذا عرف معنى العالم في المصطلح فقد بينا في الجواهر والاعراض على راي الاسلامي والفلسفي في القسم الثاني من الكتاب وبينا على ما فيها من المزيف والمختار واما القديم فقد اختلف المتكلمون فيه فذهب معمر

من وجهين الاول ان القايل ان يقول الخلاف ضد الخلاف على اصلكم وعند ذلك فلا مانع ان يقال بتضاد السواد بين المتعرضين من جهة ما يتلاقيان من جهة ما اختلفا فيه وعند هذا فلا يلزم التضاد بينهما فيما وقع به الاختلاف فيهما الثاني وان سلم ان الخلاف فيهما من غير تضاد و لكن بالمانع منه و القول بانه يفضي الى ان يكون البياض مضادا له من حيث هو سواد ولا يكون مضادا له من حيث هو حلاوة وليس بممتنع فانه اذا لم يمتنع مضادة البياض للسواد من حيث هو عرض وحادث وموجود وان كان مضادا من حيث هو سواد فلا يمتنع ان يكون البياض مضادا للسواد من حيث هو سواد ولا يكون مضادا له من حيث هو حلاوة المسلك الثالث انه لو جاز ان يكون السواد حلاوة لامكن ان يكون علما وقدرة وارادة وان يجمع في العرض الواحد خصايص جميع الاعراض المختلفة مع انه دون هو ممتنع لثلثة اوجه الاول ان ما قام به من المحل يجب ان يكون عالما قادرا اسود وفيه تعليل الاحكام المختلفة بعلة واحدة ولو جاز ذلك لجاز ان يكون العلم موجبا للقادرية والمريدية وهو ممتنع الثاني انا لو علمنا كون المحل اسود ثم علمنا كونه قادرا مريدا فانه يدل على امر زايد على ما دل عليه ما علمناه اولا من كونه اسود وذلك معلوم بالضرورة فلو جاز ان يكون السواد هو العلم والقدرة لبطلت دلالة ما علمناه من كونه عالما وقادرا على امر زايد على ما دل عليه كونه اسود ويلزم منه و ابطال طريق التي حصل اليها من احكامها وكل كلام في تفاصيل الاعراض اذا جرى الى نفي الاعراض كاتنا الثالث انه يلزم من ذلك امتناع التمييز بين الاعراض وما جرى الى نفي ما هو معلوم بالضرورة فهو محال وهو ضعيف اذ للقايل ان يقول اما الاول فانما يلزم ان لو لم يكن العرض الواحد اعراضا متعددة موجبة لتلك الاحكام المختلفة وليس كذلك على ما هو اصل الخصم ههنا واما الثاني فانا وان سلمنا دلالة العالم على امر زايد على ما دل عليه الاسود لكن من جهة ان العالم يدل على عرض اخص وهو صفة كونه عالما والاسود يدل على عرض اخص وهو صفة كونه اسود او كونه عالما وكونه قادرا لقوال زايدة على نفس العرض المتصف بها وليس فيما ذكروه دلالة على امتناع اتحاد العرض مع اتصافه بها بين الفريقين وهو محل النزاع وعلى هذا فلا مانع من كون العرض

الواحد سواد وحلاوة وبما قررنا ههنا يتبين دفع الثالث ايضا من حيث ان اليقين
حاصل بالعطف لا بعين الحيز والا الحق الفرق المتصف بها وان سلمنا دلالة ما ذكروه
على المطلوب بمعنى انه يلزم عليه اشكال مشكل وذلك ان الاخص وصف ثبوتي فيجب
كونها وجودية وايضا وصف ثبوتي في حق القديم لكونها حقيقة وان كان ما هيته كان في مثل البعض
في صفة وهما ... وعلى هذا فالواجب سلوك مسلك العاقلين بنفي الاحوال
على ما يترد قبل

الفصل الخامس في تحقيق معنى المتنافيين

وقد اختلف عبارات الناس فيهما فقالت الفلاسفة الضدان كل ذاتين متعاقبتين على موضوع
واحد ويستحيل اجتماعهما فيه وبينهما غاية الخلاف والبعد فقولهم ذاتين
احترازا عن العدم والوجود ولا عدام بعضها مع بعض وقولهم تتعاقبان
على موضوع احترازا عن الجواهر اذ هي غير متضادة لعدم وجودها في الموضوع
وقد عرف معنى الموضوع عندهم فيما تقدم وقولهم واحد احترازا عن المتعاقبة
على الموضوعات المتعددة وقولهم ويستحيل اجتماعهما فيه احترازا عن الاعراض
المختلفة التي ليست متضادة كالسواد والحلاوة مثلا وقولهم وبينهما غاية
الخلاف والبعد احترازا عن الوسائط مع الاطراف كالسواد والبياض
مع الحمرة والوسائط بعضها مع بعض كالحمرة والصفرة ونحو ذلك فانها غير
متضادة عندهم فانها وان كانت من الذوات المتعاقبة على موضوع
واحد ويستحيل اجتماعهما فيه فليس بينها غاية البعد والخلاف لان ذلك
انما هو للاطراف كالسواد والبياض مثلا فانهما ضدان واما اصحابنا
فالضدان عندهم اعم من الضدين بهذا الاعتبار والعبارة عن ذلك
ان يقال الضدان كل معنيين يستحيل اجتماعهما في محل واحد لذاتيهما
من جهة واحدة فقولنا كل معنيين احترازا عن الوجود والعدم والاعدام بعضها مع
والجواهر بعضها مع بعض والجواهر مع الاعراض والقديم مع الحادث فانها غير
متضادة وقولنا يستحيل اجتماعهما احترازا عن الاعراض المختلفة التي ليست متضادة
كما ذكرناه من مثال السواد مع الحلاوة وقولنا في محل واحد لان التضاد
لا يتحقق عندنا دون قيام المعنيين بمحل واحد وهذا احتراز عن مذهب الجبائي المعتزلي
حيث انهم لم يشترطوا في التضاد قيام المعنيين بمحل واحد بل قالوا ان العلم بالسواد مثلا
اذا قام بجزء من القلب فانه يضاد الجهل بالسواد وان قام بجزء آخر من ذلك

يكون

محدثه ولو لم يكن العدم اقدم من الوجود بالنسبة اليه لما خرج عن كونه متقدما ولانه لا شيء
اسبق من العدم القديم حتى يكون اقرب الى الوجود فلم يبق الا التقدم بالطبع
والزمان فان كان الاول فتقدير حدوث العالم يتقدم العدم عليه بالطبع مسلم فان العالم
ممكن الوجود بذاته وممكن الوجود بذاته لا يكون مستحقا للوجود من ذاته بل من غيره بخلاف
العدم وما يكون مستحقا بالذات يكون اقدم بالطبع مما هو مستحق بالغير ولا يلزم من ذلك
ان يكون محتاجا بالفعل وان كان الثاني وهو التقدم بالزمان فقد بينا ان التقدم بالزمان
ما كان في زمان متقدم على زمان المتأخر ويلزم من ذلك ان يكون زمان العدم السابق
ازليا ضرورة كون العدم ازليا ويلزم من قدم الزمان قدم الحركة اذ هو من عوارضها
ومن قدم الحركة قدم الجسم اذ هي من عوارضه وذلك يجر الى قدم العالم ولم يقولوا
به والجواب عن الاول انا لا نسلم الترديد فيما ذكروه فانه يستدعي اثبات شيئين معلومين
ولا يخفى ان العدم السابق معلوم كما ان الوجود اللاحق معلوم وعن الثاني من وجهين
الاول انا لا نسلم الحصر في الاقسام الخمسة على ما تقدم البيان وان سلمنا الحصر جدلا ولكن
ما المانع من كونه متقدما بالطبع وان يكون الحادث من حيث هو حادث لا يتم دون
سبق العدم وان لم يكن العدم علة له كما في الواحد مع الاثنين كما سبق تحقيقه والقول
بان الممكن مستحق للعدم بذاته غلط من قائله فان ما هو ممكن الوجود هو بعينه ممكن
العدم وكما لا يستحق الوجود بذاته لا يستحق العدم والا كان واجبا لذاته وخرج عن كونه
ممكنا وكذلك في طرف العدم والا كان ممتنع العدم لذاته وخرج عن كونه ممكنا كيف
وان ما ذكروه من الاشكال لازم عليهم حيث قالوا ان الحادث يطلق باعتبارين
احدهما الموجود المسبوق بالعدم والثاني الموجود المفتقر الى غيره فما ذكروه لازم
على التفسير الاول بعينه وعندنا تحادث الالزام فالجواب يكون متحدا وقال بعض
المتكلمين الحادث الموجود الذي له اول وقال اخرون الاولى ان يقال الحادث ما
ان يكون هو نفس الوجود او غيره فانه ان كان الاول لزم ان يكون الشيء اول نفسه وهو محال
وان كان الثاني فذلك الاول ان كان حادثا ضرورة كونه صفة للحادث عاد الكلام فيه كالكلام
في الاول ويلزم منه وجود حوادث لا اول لها وهو محال وجوابه ان يقال المراد من
كون الحادث له اول ان وجوده مسبوق بوجود الازلي كما قاله الشيخ ابو الحسن الاشعري
وعلى هذا فلا تسلسل ويمكن ان يقال معنى الاولية انه ليس بازلي والتسلسل انما
لا يكون لازما وعلى هذا فلو قيل الحادث هو الموجود الذي ليس بازلي لكان اولى

وادل على الغرض وانفى لما فيه من الشكوك فان قيل مسمى الحادث اما ان
ليس بالذي يكون هو نفس مسمى الوجود او زائدا عليه لا وللصحيح لوجهين الاول انه يلزم
منه ان يكون كل موجود حادثا وليس كذلك الثاني انه يلزم منه ان من علم كون
الشيء موجودا ان يعلم كونه حادثا ضرورة اتحاد المعنى وهو خلاف الموجود من
انفسنا وان كان زائدا عليه فاما ان يكون وجودا او عدما فان كان وجودا فاما
قديم او حادث لا جائز ان يكون قديما اذ هو صفة ما ليس بقديم وان كان حادثا
فالكلام فيه كالكلام في الاول وذلك يجر الى حوادث لا اول لها وان كان عدما فهو ممتنع
فان نعت الحادث لا حادث والحادث ومعنى عدمي لصحة اتصافنا العدم القديم
به واذا كان لا حادث عدما لكان الحادث وجودا وهو المحال لان المحال لازم من
فرض كون الشيء حادثا فيكون محالا قلت نحن لا نشك في وجود امور بعد ان لم تكن
كالحركات والسكنات لانواع الحيوانات والجمادات وما يتكلم به الانسان من
آحاد الحروف والكلمات وما ينشئه ارباب الحرف والصناعات وما شك
فتشكيك على البديهيات فلا يقبل كيف وان مثل هذا لازم على القديم ايضا
اذ لقائل ان يقول مسمى القديم اما ان يكون هو نفس مسمى وجوده او زائدا
عليه فان كان الاول فهو ممتنع لما سبق وان كان الثاني فاما وجود او عدم فان كان
وجودا فاما قديم او حادث لا جائز ان يكون حادثا والا كان المتصف به اولى
ان يكون حادثا وان كان قديما لزم التسلسل لما سبق في الحادث وان كان
عدما فهو ممتنع لان نقيضه لا قديم ولا قديم عدم لاتصاف العدم المتجدد به ويلزم
من ذلك ان يكون الموجود الواحد لا قديما ولا حادثا وهو ممتنع بالبديهة وما
لزم عنه المحال فلا يكون مقبولا واذا عرف معنى القديم والحادث فلا يمتنع عندنا
وصف العالم بكونه حادثا باعتبار كونه مسبوقا بالعدم وقديما باعتبار
تقادمه وطول مدته من غير مناقضة واذا قلنا العالم قديم بهذا لا يناقضه
قولنا العالم غير قديم بمعنى انه ليس بازلي وعلى هذا فلا بد من تحقيق محل النزاع
وموارد الخلاف في هذا الاصل وهو ان العالم حادث او قديم بمعنى ان وجوده
مسبوق بالعدم او غير مسبوق به واذا اتينا على ما اردنا من تحقيق محل
النزاع فنقول مذهب اهل الحق من المتشرعين ان كل موجود سوى
الواجب بذاته فوجوده بعد العدم وكائن بعد ما لم يكن وان الله تعالى كان

ولا كائن ثم ابدع ما ابدعه لم يكن موجودا وافقهم في ذلك جماعة من الحكماء المتقدمين كالاساطير
السبعة من اهل ملطية وانه كان لهم اختلاف في المعلول الاول للواجب الوجود
وكيفية صدور الكائنات عنه وفي اصول الموجودات المركبة وكميتها وكيفيتها
وقد اوما نا اليها في كتابنا الموسوم بدقائق الحقائق ورموز الكنوز وذهبت
الدهرية الى القول بوجوب وجود ما وجب عن الواجب بذاته مع وجوده وان
قيل انه حادث فليس الا بمعنى ان وجوده متفرع وان له مبدأ يستند اليه
ويتقدم عليه تقدما بالذات على نحو تقدم حركة اليد على حركة الخاتم ثم اختلف هؤلاء
فيما وجب عن الواجب بذاته فذهب ارسطاطاليس ومن نصر مذهبه من
اليونانيين والفلاسفة الاسلاميين كابي نصر الفارابي وابي عبد الله الحسين بن
سينا الى ان الواجب عن الواجب بذاته عقل مجرد من المادة وعلائقها وبتوسطه
وجدت الاجرام العلوية ونفوسها والعقول التي هي مبادي لها منتهية الى
الجسم المشترك بين العناصر التي في مقعر فلك القمر الصادر عن العقل الفعال
لنفوسها واحاطها واذهم من الكائنات المتجددة كالنفوس الانسانية و
الصور الجوهرية للاجسام العنصرية وغير ذلك من الحركات والامور العرضية
المتوقفة على الاتصالات الكوكبية المستندة الى الارادات النفسية للاجرام الفلكية
فانه وان كان كل واحد منها حادثا غير انها لا اول لها من تفصيل مذهبهم فيما يتناهى
وما لا يتناهى وزعموا ان العالم وما فيه من الاجرام العلوية والسفلية ولواحقها
لم تزل على هذه الهيئة والتدبير من الازل وكذلك الى الابد وذهب بعض قدماء الفلاسفة
الى ان اصل العالم وجوهره قديم واحال وجود كائنات متعاقبات غير متناهية و
هؤلاء اختلفوا فمنهم من قال اصل العالم اجزاء صغار كرية منبثة في ابعاد خلائية
غير متناهية وجدت عن الواجب الوجود اما بواسطة او بغير واسطة وانها لم تزل
متحركة ضرورة تشابه اجزاء الخلاء وانه ليس القول بسكونها في بعض اجزائه دون
البعض اولى من العكس فاتفق ان تصادمت فحصل منها كرات الافلاك على الاشكال
المخصوصة ولزم ان يكون متحركة ضرورة كريتها وانه ليس القول ببقائها على بعض
الاوضاع لتشابه اجزائها واوضاعها اولى من البعض فاتفق ان ما قرب منها حال
في مقعرها انسحق بسبب حركتها غاية الانسحاق فكان منه الطف الاجسام العنصرية
ثم ما يليه دونه في اللطافة وهو الهواء ثم ما يليه دونه في اللطافة وهو الماء و

ما بعد عنها غاية البعد ونفوا التراب ففي غاية الغلظ والكثافة وعن هذه العناصر
الاربعة تكون انواع المركبات ومنهم من قال كان اصل العالم وهو هيولاه في حكم
الموجود الواحد لا انقسام فيه وان كان عاريا عن الاعراض المتجددة المتعاقبة
ثم انقسم وتجزأ وتركب وتشكل ثم قامت به الاعراض ومن الدهرية من زعم ان
اصل العالم النور والظلمة وهم الثنوية وقد استقصينا مذاهبهم وبينا
اختلافهم واضطراب عقايدهم بما فيه مقنع وكفاية فلا حاجة الى اعادته ومن
الحكما من توقف في القدم والحدوث كجالينوس وممن نصر مذهبه واذا
بينا على ما اوردناه من شرح المذاهب فلا بد من البحث عن مطرح نظر الفريقين
والكشف عن معتمد معتقد الطايفتين وابطال شبه اهل الضلال والانفصال
عنها ثانيا وقد احتج الاصحاب بمسالك المسلك الاول انهم قالوا العالم ممكن
الوجود بذاته وكل ممكن الوجود بذاته فهو محدث فالعالم محدث بيان المقدمة
الاولى من ثلثة اوجه الاول انه لا يخلو اما ان يكون واجبا لذاته او ممتنعا لذاته
او ممكنا لذاته لا جائز ان يكون ممتنعا لذاته والا لما وجد وهو موجود ولا جائز
ان يكون واجبا لذاته لوجهين الاول ان اجزاءه متغيرة عيانا وواجب الوجود لذاته
لا يتغير بحال فلم يبق الا ان يكون ممكنا الثاني انه لو كان واجبا لذاته فهو لا محالة
مركب ومؤلف وعند ذلك فاما ان يكون واحد من مفرداته واجبا او كل واحد
من مفرداته ممكنا او البعض واجبا والبعض ممكنا لا جائز ان يقال بالاول
والا لزم منه التعدد في مسمى واجب الوجود لذاته وهو ممتنع على ما سبق في الوحدانية
وان كان الثاني فما اجزاؤه ممكنة اولى ان يكون ممكنا وان كان الثالث فما بعض
اجزائه ممكن لا يكون واجبا لذاته كيف وانه لو كان بعض اجزائه واجبا والآخر
واجب للزم اجتماع واجبين وهو ممتنع الوجه الثاني في بيان الامكان ان
وجود العالم زايد على ماهيته واذا كان وجوده زايدا على ماهيته فاما ان يكون
واجبا او جايزا لا جايز ان يكون جايزا اذ هو صفة لماهية العالم والصفة مفتقرة
الى الموصوف وواجب الوجود لا يكون مفتقرا الى غيره فلم يبق الا ان يكون ممكنا
الوجه الثالث ان اجسام العالم مؤلفة ومركبة كما سبق بيانه في الاجسام وكل ما
كان مؤلفا ومركبا فهو مفتقر الى اجزائه وكل مفتقر الى غيره لا يكون واجبا لذاته
فالاجسام ممكنة لذواتها والاعراض متقومة بالاجسام مفتقرة اليها والمفتقر الى

الممكن اولى ان يكون ممكنا والعالم غير خارج عن الاجسام والاعراض فكان ممكنا واما بيان
المقدمة الثانية فهو ان كل ممكن مفتقر الى المرجح واذا كان مفتقرا الى المرجح واذا كان
مفتقرا الى الوجود لزم ان يكون حادثا لوجهين الاول ان ذلك المرجح اما ان يكون
مرجحا له بذاته او بالقدرة والاختيار لا جائز ان يكون مرجحا بذاته لثلثة اوجه الاول
ان الوجود لا اختلاف فيه بين الذوات الموجودة بل هو في الواجب والممكن بمعنى واحد
كما سبق وعند ذلك فليس القول بترجح وجود العالم بما ترجح به اولى من العكس
الثاني ان الجايزات باسرها متماثلة من حيث هي جايزة فلم يكن تخصيص المرجح
الامن حيث اشتركت في صفة الامكان والموجب بالذات لا تخصص عن مثل
لان نسبته الى جميع المتماثلات نسبة واحدة الثالث ان الموجب لذاته هو ما
لم يكن بينه وبين ما اوجبه مناسبة ويعقل بعض العقل بعد وداح عن الآخر
اصلا ولا يخفى ان الباري تعالى منزه بحقيقته عن مناسبة شي من الجايزات فلو كان
بذاته موجبا لشي منها فلم يبق الا ان يكون مرجحا بالقدرة والاختيار واذا كان
كذلك فلا بد وان يكون قاصدا للايجاد والقصد الى ايجاد الشي اما ان يكون في حال
دوام وجوده او في حال حدثه او قبل حدوثه لا جائز ان يقال بالاول
لما فيه من قصد تحصيل ما هو حاصل وايجاد الموجود وهو محال وان كان الثاني او الثالث
فهو لازم للحدوث الوجه الثاني في بيان انه انما افتقر الى المرجح لكونه حادثا والا لم
يكن المرجح مرجحا وهو ان احتاج الممكن الى المرجح اما ان يكون في حال وجوده
او في حال عدمه فان كان في حال وجوده فاما في حال دوامه او في ابتدا وجوده
لا جائز ان يكون في حال دوامه لاستغنائه فلم يبق الا القسمان الاخيران وهو يلزم منه
الحدوث وفي هذا المسلك نظر اذ لقايل ان يقول ما المانع من القول بالوجوب
قولكم ان اجزاء العالم متغيرة عيانا قلنا صحيح ان لو كانت جميع اجزاء العالم مشاهدة
بالعيان وما المانع من وجود اجزاء غير مشاهدة كما يقوله الخصوم من العقل و
النفس الكلية على ما سبق ولا يخفى ان الدلالة على انتفاء ذلك صعب جدا وبتقدير
انتفاء هذه الاجزاء فلا نسلم ان جملة اجزاء العالم مشاهدة بالعيان حتى لا يخرج
منها شي من العالم العلوي والسفلي وعلى هذا فيجوز ان لا يكون حكم ما لم نشاهده على
خلاف ما شاهدناه وبتقدير التسليم بما شاهدناه الكل عيانا فالمتغير عيانا كل
واحد واحد من الاجزاء والبعض دون البعض والاول ممنوع ولا سبيل

بدوامه

الى دعواه مع ما فشا هذه من ... اجرام الافلاك وبعض اعراضها كالاشكال والانوار كيف
الى غير ذلك والثاني مسلم وعلى هذا فما دليلكم على ان غير ما جملة اجزاء العالم قولهم ان
العالم مركب مسلم وما المانع ان يكون اجزاؤه واجبة وما ذكروه من الدلالة فقد
بينا ضعفها في مسئلة الوحدانية وقولهم ان وجود العالم زائد على ماهيته فقد سبق
الوجه في ابطال كل ما قيل من الدلالة عليه وقولهم ان اجسام العالم مؤلفة مسلم وقولهم
كل مؤلف فهو مفتقر الى اجزائه لا نسلم ان الجسم زائد على الاجزاء المجتمعة بل هو نفسها فلا يكون
الجسم مفتقرا الى نفسه وبتقدير كون الجسم غير اجزائه التي منها تركيبه فغايته ان يكون
الجسم غير واجب لذاته ولا يمكن اجزاؤه وعلى هذا فلا بد من دليل على امكان جملة
الكل اجزاء العالم سلمنا ان جميع اجزاء العالم ممكنة وان كل ممكن مفتقر الى المرجح و
لكن لا نم ان كل مفتقر الى المرجح يكون حادثا وقولهم المرجح اما ان يكون مرجحا
بذاته او بالقدرة والاختيار قلنا لم لا يكون مرجحا بذاته وقولهم الموجب
في الواجب والجائز بمعنى واحد فقد ابطلناه فيما تقدم وقولهم ان الجائزات متساوية بالنسبة
الى الموجب لها دعوى مجردة وما المانع ان تكون الممكنات مع اختلاف حقائقها مختلفة
بالنسبة الى اقتضاء الموجب لها بالذات وان تساوت في الامكان حتى تكون مقتضيا
لذاته للبعض دون البعض ولا يخفى ان ذلك مما لا سبيل الى دفعه وقولهم لا بد وان
يكون بين الموجب لذاته وما اوجبه مناسبة وتعلق الا انه لا بد وان
يكون بحالة يلزم من وجود احدهما وجود الاخر عنده ... فالا انه ... فيه انما النزاع
في بيان انه لم يثبت ذلك للعالم بالنسبة الى موجبه ولا سبيل اليه وان اريد بالمناسبة
والمشابهة في الذات او صفة من صفاتها فهو ممنوع ... وانه لو كان المرجح انما
رجح المعلول لاجل ما له به المشابهة والمساواة بينهما لم يكن جعله مرجحا لاحد
اولى من العكس وان قدر انه لا بد من المساواة بينهما في امر من الامور فقولهم ان
الباري تعالى غير مشارك لشيء من الجائزات في امر ما فقد نقض لما تقرر في الوجه الاول
من وجوب الاشتراك بين الواجب والجائز في معنى الوجود ولا بد ... لو كان
انه موجب بالقدرة والاختيار ولكن لا نسلم لزوم الحدوث وما ذكروه في تقريره لما تقدم
ان لها تخصيص الاقسام فيما ذكروه وما المانع ان يقال ... احد وهو ان يقال ان القدرة
مقارن لوجوده مع قدمه فلا يبعد ابطال هذا العلم بصحة الدلالة على الحدوث ولم يتعرضوا
له وبهذا بطل قولهم ان الفعل لا يكون الا في حال عدمه وحدوثه والذي يدل على ما ذكرناه.

باعتبارها وقعت

الممكن الى المرجح

من القسم هو ان عدم العالم قبل حدوثه قديم ازلي والا كان العالم موجودا قبل عدمه و
لو كان موجودا قبل عدمه فاما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما فهو ما يقوله الخصم
كيف وانه لو كان قديما لما عدم على اصول اهل الحق وقد فرض عدمه وان كان حادثا
فالكلام في العدم السابق عليه كالكلام في الاول ويلزم منه التسلسل وهو ممتنع فلم يبق
الا ان يكون عدمه السابق عليه ازليا واذا كان ازليا فاما ان يكون واجبا
لذاته او جائزا لذاته لا جائز ان يقال بالاول والا لما تصور وجوده والا لكان الواجب
لذاته لا يزول ولو امكن ذلك في العدم الواجب امكن في الوجود الواجب
ضرورة عدم الفرق وهو محال وان كان الثاني فلا بد له من مرجح ضرورة امكانه و
جوازه وسواء كان المرجح مرجحا بذاته او بالاختيار ويلزم من ذلك ابطال القول
بان المفتقر الى المرجح لا بد وان يكون حادثا اذ ما هو ازلي لا يكون حادثا وهذا مما لا جواب
عنه وقد اورد بعض الاصحاب على القول بان المفتقر الى المرجح لا بد وان يكون حادثا اشكالات
مشكلة لا بد من الاشارة اليها والاجابة عنها لكثرة الفائدة الاشكال الاول قولكم ان القصد
لا يتعلق بالمقصود في حال دوامه وليس كذلك فان كل احد يجد من نفسه وجدانا ضروريا
انه يريد دوام الشيء وبقاءه على وجوده ولا معنى لبقاء الشيء غير حصوله في الزمن الثاني وفي
ذلك زائد على نفس الباقي والا كان ذلك الزائد حاصلا في ذلك الزمان والكلام في حصوله
كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع فثبت ان القصد قد يتعلق بالشيء حال بقائه فلم
لا يحتاج الى المؤثر الا في حال بقائه متعلق بالعلة والمعلول كالعلم مع العالمية والشرط
مع المشروط كالحركة مع العلم ونحوه وان سلمنا دلالة ما ذكرتموه على انه معا دخل
بما يدل على ان الاحتياج الى المؤثر لا يشترط فيه ان يكون في حالة العدم او الحدوث
وبيانه من وجوه الاول ان الحادث حال بقائه اما ان يكون واجبا لذاته او ممكن
الجائز ان يكون واجبا لذاته والا لما تصور عليه العدم حتى الان فتعين ان يكون ممكنا و
الممكن لا بد له من مؤثر فالشيء حال بقائه مفتقر الى المؤثر الثاني ان عدم الشيء ثانيا في
وجوده ومانعا في وجود الشيء لا يكون شرطا في احتياج ذلك الشيء الى المؤثر ولا
لكون الفعل فعلا والفاعل فاعلا الثالث انه لا معنى للحدوث غير كون الوجود
مسبوقا بالعدم وكونه مسبوقا بالعدم صفة للشيء مفتقرة اليه ومتاخرة عنه
اما بالذات او بالوجود ووجود ذلك الشيء متعلق بتاثير المؤثر فيه فتاثير المؤثر
فيه يكون سابقا عليه وتاثير المؤثر فيه متوقف على احتياج ذلك الى شيء

له وصفة مع

اليه فلو افتقر احتاج الموثر الى الاثر لكونه مسبوقا بالعدم لان المتقدم على الشي اعنا خا
عنه بمراتب وهو محال الرابع هو ان الممكن الابد وان ينتهي في احتياجه الى واجب الوجود
واجب ان توقف تاثيره على تجدد امر لم يكن فالكلام في ذلك المتجدد كالكلام في الاول
وهو تسلسل ممتنع والا لم يتوقف فلزم من قدمه قدم اثره وخرج لا احتاج الى
الموثر عن الاكلية مشروطا بالحدوث او العدم السابق هو ان الحادث له
وجود حاصل وعدم سابق وهو كونه مسبوقا بذلك العدم وليس المحتاج الى
الموثر هو العدم السابق لما سبق ان الاثر لا يكون عدما ولا كونه مسبوقا بالعدم
فان ذلك من الصفات الواجبة للحادث فلا يكون مفتقرا الى الموثر من الاوجه
وليس المحتاج هو مطلق وجود والا كان وجود واجب الوجود محتاجا الى الموثر
بل الا ان يكون المحتاج الى الموثر الوجود الممكن وخرج الحدوث عن ان يكون شرطا
في الاحتياج الى الموثر السابع ان كون الاربعة زوجا والخمسة فردا من الصفات
اللازمة لها وهي ممكنة في انفسها ضرورة كونها صفة لغيرها وليست معلولة
خارج عن ماهية الاربعة والخمسة والا لامكن فرض عدم الزوجية للاربعة مع
فرض وجودها وهو عند فرض عدم العلة الخارجية للزوجية ولكن في الفردية
للخمسة وهو محال واذا ثبت ان الزوجية والفردية معلولتان للاربعة والخمسة
فلا يجب مع ملازمتهما لها امكان تاثير الموثر في الاثر مع دوامه بدوام الموثر
هو ان صفات الباري من علمه وقدرته قديمة فان كانت واجبة تعددت ما ذكرنا
في تعدد الامكان من امتناع وجود واجبين وان كانت ممكنة فيلزم ان تكون
لها موثر ومع ذلك ليست حادثة والجواب اما قوله بان الواجب ... من بعد
بقاء الشي ان اراد به نفس الباقي فممنوع لما فيه من ارادة تحصيل الحاصل
وان اراد به البقاء فالبقاء عند القائل به عرض متجدد وهو زايد على نفس
الباقي وليس باقيا قوله لا معنى للبقاء غير حصول الباقي في الزمان الثاني بالمثل
بدل الاول فانها باقية واذا قيل ان الباقي باق ببقاء فليس بقاؤه بنفس
حصولها في الزمن الثاني والا كان وجود الباري زمانيا وليس كذلك ولئن
سلمنا انه لا معنى للبقاء غير الحصول في الزمن الثاني ولكن لا نسلم انه غير زايد على
نفس الباقي قوله لو كان زايدا لكان له ايضا حصول في الزمن هو نفسه او حصول
زايد عليه الاول مسلم والثاني ممنوع وعلى هذا فلا تسلسل واما النقض

بالعلم والعالمية فمبني على القول بالاحوال وسياتي ابطاله واما النقض بالشرط
والمشروط فغير متجه اذ الشرط غير موثر في وجود المشروط لا ابتداء ولا دواما
والكلام انما وقع في الاحتياج الى الموثر قوله ان البقاء حال وحصوله في الزمن
الثاني زايد على ذاته كما مضى وهو محدود قوله عدم الشي بعد وجوده ذلك
الشي قلنا العدم السابق او العدم المقارن الاول ممنوع والثاني مسلم وعند
ذلك فلا يمتنع ان يكون شرطا في الاحتياج قوله بان كون الوجود مسبوقا بالعدم
صفة للوجود فلا يتوقف عليه الاحتياج الى الموثر انما يلزم ان لو قلنا بان الشرط
الاحتياج هو صفة للوجود وليس كذلك بل الشرط للاحتياج انما هو العدم
المتقدم وليس ذلك صفة للوجود لا نفس كونه مسبوقا بالعدم ومن فرق بين
الامرين قوله ان الممكن لابد وان ينتهي في الحاجة الى الواجب الوجود مسلم قوله
ان لم يتوقف تاثيره في على شي فيلزم قدم اثره من قدمه انما يلزم ان لو كان
التاثير بغير القدرة والارادة كما سبق في الصفات قوله لو تصورنا محدثا
حدث لذاته لخرج عن ان يكون مستندا الى الموثر انما يلزم امتناع اشتراط
الحدوث في الاحتياج الى التاثير ان لو امكن فرض هذا الفرض مع كونه محالا
في نفس الامر وهذا كما لو قال القائل لو تصورنا اجتماع الضدين لخرج
اجتماعهما عن ان يكون ممتنعا وما لزم من ذلك خروج اجتماعهما عن الامتناع في نفس
الامر لما كان فرض تصور الاجتماع مع كونه محالا في نفس الامر وبعيد عنه فلما مل
قوله ان الحادث له وجود حاصل وعدم سابق الى اخره انما يلزم ان لو قلنا ان العدم
او كون الوجود مسبوقا بالعدم اثر للموثر وليس كذلك بل الوجود المشروط
بالعدم السابق ولهذا فانه من كان شرطا في الحدوث ومن كونه ليس اثرا للموثر
وما قيل من الزوجية للاربعة والفردية للخمسة فانما يلزم ايضا ان لو كانت علة
الزوجية والفردية نفس ماهية الاربعة والخمسة وليس كذلك بل الموثر المرجح
لما هو المرجح لوجودهما وان كان بعض ماهيتهما شرطا في وجودها وعند ذلك فلا
يلزم ان يكون الموثر فيهما مقارنا لها وما ذكروه من لزوم صفات الباري
فانما يلزم من اثبت الصفات الوجودية الزايدة على ذات الباري ولعل المستدل
في حدوث العالم بهذه الطريقة غير قائل بها فلا يجب الالزام لو كان عليه ونقول بل
ان يكون المستدل بها اشعريا فانما يلزمه ذلك ان لو تعين امتناع وجود واجبين

في اثبات امكان العالم وليس كذلك لكن على ما تقدم وستعرف وبعينه طريقا في اثبات الامكان فاقله
يخفى ان من مذهبه حدوث كل ممكن وثبوت الصفات الموجودة سبع واذا عرفت هذا تبين
الامر معليس تحطه في الحرص ضعيف في الاخر اعلى من الحسن بل له الاشتراك الطارق
في اثبات الصفات واصعب في حدوث الممكنات المسلك الثاني هو ان اجزاء العالم
مفتقرة الى ما يخصصها بما لها من الصفات لكانها وكل ما كان كذلك كان العالم محدث

فهو محدث لم

اما المقدمة الاولى فقد اسمعهم الاصحاب فسلكوا طرقين الاول انهم قالوا كل جسم
من اجسام العالم فهو متناه وكل متناه فله شكل ومقدار معين وحيز معين
اما المقدمة الاولى فلما سبق تقريره واما المقدمة الثانية فلان كل جسم متناه فلا بد له من
مقدار معين وان يحيط به حد واحد كالكرة او حدود كالمضلع وهو المعنى بالشكل
وان يكون في حيز بحيث يمكن ان يشار اليه ههنا او هناك وهذا كله معلوم بالضرورة
وكل ما له شكل ومقدار وحيز معين فلا بد له من مخصص يخصصه به وبرهانه انه
ما من جسم الا ويعلم بالضرورة انه يجوز ان يكون على مقدار اكبر او اصغر مما هو عليه او
شكل غير شكله وحيز غير حيزه اما تبايناً عنه او متيامنا واذا كان كذلك فلا
بد له من مخصص يخصصه بما يخصص به والا كان احد الجائزين واقعا من غير مخصص
وهو محال الطريق الثاني ان جواهر العالم اما ان تكون مجتمعة او متفرقة او
مجتمعة ومتفرقة معا او لا مجتمعة ولا متفرقة او البعض مجتمعا والبعض متفرقا
لا جائز ان تكون بالاجتماع والافتراق معا ولا انها غير مجتمعة ولا متفرقة معا
اذ هو ظاهر الاحالة فلم يبق الا القسم الاخر والقسمان الاولان وقد سبق امكن في العقل
فرض الاجسام على خلاف ما هي عليه فكل ذلك جائز لها ولا بد لها من مخصص يخصصها
به لما تقدم في الطريق الاول واما المقدمة الثانية وهي ان كل مفتقر الى
المخصص فلا بد وان يكون مخصصه فاعلا مختارا او ان يكون ما يخصصه حادثا
لما سبق في المسلك الاول فاذا ثبت ان اجزاء العالم من الجواهر والاجسام
لا تخلو عن الحوادث فتكون حادثة فالاعراض كلها حادثة ضرورة عدم قدمها فما عرفت
فيما الجواهر والاجسام والعالم لا يخرج عن الجواهر والاعراض فيكون حادثا
وهو ايضا ضعيف اذ لقائل ان يقول اما المقدمة الاولى وان كانت مسلمة العالم عند
ان المقدمة الثانية وهي ان كل مفتقر الى المخصص محدث وما ذكره في تقريره
بطل بما سبق في المسلك الاول وبتقدير تسليم حدوث ما اشير اليه من الصفات

ولا يلزم ان يكون الجواهر والاجسام حادثة لجواز ان لا يكون هذه الصفات متعاقبة
عليها الى غير النهاية الا بالنسبة الى ما سبق من بيان امتناع حوادث متعاقبة
لا اول لها ينتهي اليه المسلك الثالث في بيان حدوث الاجسام انه لو كان الجسم
ازليا لكان في الازل حاصلا في حيز معين اي بحيث يمكن الاشارة اليه انه
ههنا دون هناك وهو معلوم بالضرورة ولو كان حصوله في الحيز المعين ازليا
لما تصور زواله عنه لان الازلي لا يزول على ما ياتي في تقريره ولو كان كذلك
لامتنعت عليه الحركة والحركة غير ممتنعة على الجسم لوجهين الاول ان الكلام
مفروض فيما اذا كان مركبا او بسيطا وعلى كل تقدير فلا بد فيه من جزء بسيط
متحد الطبيعة وذلك الجزء فله جانبان ضرورة وكل واحد من الجانبين مساو
في طبيعة الاخر والا لكان مركبا وهو خلاف الفرض ويلزم من ذلك ان يصح
على كل واحد منهما ما يصح على الاخر من الملاقاة لما لاقاه ولهذا تصور ذلك
يلزم ان يصح ما كان ملاقيا له من جهة اليمين فاذن الحركة جائزة
على كل جسم الوجه الثاني ان الاجسام منقسمة الى علوية وسفلية و
الجسمية فيجب للكل على العلوية سفلية وعلى كل واحد من العقد مدى فالحركة غير
خصصه على الجسم مما بان ان اللازم القول بازلية الجسم مسلف فلا ازلية وفيه
ايضا فان الازل ليس هو عبارة عن زمان مخصوص ووقت مقدر حتى يقال بحصول
الجسم في الحيز فيه بل ذلك لا معنى له غير كون الشيء لا اول له وذلك على هذا التقدير
صادقا على ذلك الشيء في كل وقت يفرض كون ذلك الشيء فيه موصوفا بالازل
الجسم في الازل موصوف بكذا اي في اي حالة كونه موصوفا بالازلية وما من
وقت يفرض ذلك الجسم فيه الا وهو موصوف بالازلية واي وقت فرض حصول
ذلك الجسم فيه في حيز معين لم يلزم ان يكون حصوله في ذلك الحيز المعين
ازليا لان نسبة حصوله في ذلك الحيز المعين كنسبة حصوله في ذلك الوقت المعين
وما لزم من كون الجسم ازليا ان لا يخلو عن وقت معين ان يكون كونه في الوقت
المعين ازليا فلذلك الحصول في الحيز المعين وغيره قد مع ظهوره وان كان
لحصول الجسم كذلك في الحيز المعين ازليا ولكن قولهم لو كان ازليا
لما زال لا نسلم امكان الزوال عنه وما ذكروه في الاجزاء الاول فقط
اذ الجزء المفروض اما ان يكون قابلا للتجزي او غير قابل له فان كان

جزءا علويا

قا بلاله فلا يلزم ان ما صح على احد جزئيه ان يصح على الجزء الآخر لجواز ان يكون تما
تخلفين وان لم يكن صحيحا فالقول بان منهما هو مماس لشي ما غير مماس له هو
الجزئي وهو خلاف الفرض ثم وبتقدير ان لا يكون متحيزا امكن حصول الملاقاة
بكل جانب منه لا بالحركة عن حيز بل بالحركة الدورية على مركز
نفسه واما ثانيا فلان ما بالوجه الثاني على اجماع الخصم فغير صحيح لما سبق
في المسلك الاول المسلك الرابع لبعض المباحثين انه لو كان الجسم قديما لكان
قدمه اما عين كونه جسما او زايدا عليه والقسمان باطلان فالمقدم
مثله الجسم يكون باطلا اما ان القدم ليس هو نفس الجسم فلانه يتصور العلم
بالجسم مع الجهل بقدمه والمعلوم غير ما ليس بمعلوم واما انه ليس زايد
على الجسم فلانه لو كان زايدا فاما قديم او حادث لا جائز ان يكون قديما
والا فقدمه زايد عليه ويلزم التسلسل ولا جائز ان يكون حادثا
والا كان قدم القديم له اول ويلزم ان يكون الموصوف به له اول
والقدم لا اول له وهو محال وهو ضعيف جدا لا اول انه ما المانع
ان يكون قديما فقوله يلزم ان يكون قدمه زايدا عليه ممنوع وما المانع
من كون القدم قديما بقدم هو نفسه لا زايد عليه بخلاف الجسم اذ ليس
هو بقدم حتى يكون كونه قديما بقدم هو نفسه الثاني ما ذكروه في
امتناع كونه قديما لازم عليه في امتناع كونه حادثا وهو ان يقال لو كان
الجسم حادثا فحدوثه اما ان يكون هو نفس الجسم او زايدا عليه والاول
محال لما سبق والثاني ايضا محال لان حدوثه اما ان يكون قديما او حادثا لا جائز
ان يكون حادثا والا فحدوثه زايد عليه وهو تسلسل ولا جائز ان يكون
قديما والا كان حدوث الحادث لا اول له ويلزم ان يكون الموصوف به لا اول
له وقد كان له اول وهو محال فان قيل في الفرق ان الحادث عبارة عن مجموع الوجود
الحاصل في الحال والعدم السابق ولا يصح العلم بالوجود الحاصل والجهل بالعدم
السابق بخلاف القدم فانه لا معنى له الا نفس وجوده وهو خطا ظاهر
فانه كما ان الحادث هو الوجود الحاصل والعدم السابق فالقدم هو الوجود
الحاصل مع سلب الاولية ولا يخفى ان سلب الاولية زايد على نفس الوجود
ولهذا يصح العلم بالوجود مع الجهل بسلب الاولية عنه اما ان يكون المنتهي

ايضاح

خ لا اولية

٦٩

من نفس القديم اولا المسلك الخامس لبعض الفضلاء ان العالم ممكن الوجود لذاته
وكل ممكن الوجود لذاته حادث فالعالم حادث اما المقدمة الاولى فلما سبق
في المسلك الاول واما المقدمة الثانية فبيانها من وجهين الاول ان الممكن لا بد
له من مرجح لوجوده على عدمه لما تقدم فالعالم مفتقر في وجوده الى المرجح
واذا كان مفتقرا الى المرجح فلا بد وان يكون وجود المرجح متقدما على وجوده
اذ المفيد لوجود الشي يستحيل ان يقارن وجوده لوجود المستفيد من
حيث هما كذلك واذا لم يكن مقارنا له في الوجود ولا هو معه في الوجود وليس معه
بالزمان ولا المكان والا كان وجود الشيين الزمان والمكان زمانيا ومكانيا
وهو محال ولا بالفضيلة والشرف والا كان الناقص المفتقر الى غيره في وجوده مساويا
لوجوده بذاته غير مفتقر الى غيره ولا بالطبع والا كان وجوده مقارنا لوجوده
وقد فرض متقدما فاذن قد امتنعت المعية بجميع الاقسام السابقة المذكورة وثبت
ان الباري تعالى كان ولم يكن معه شي وان كل ما وجوده عن وجوده فلا يكون الا
عن سبق عدم عليه الوجه الثاني انه اذا كان العالم ممكنا باعتبار عينه
ولولا ذلك الغير لكان مستحقا العدم باعتبار ذاته فالوجود له عرضي ماخوذ
من الغير والعدم له ذاتي ماخوذ من ذاته وما هو ذاتي للشي يكون سابقا على
ما هو عرضي بالنسبة اليه فالعالم اذن في وجوده مسبوق بوجود هو واجب
الوجود بذاته وبعدم هو ثابت له لذاته وما له اول فالعدم سابق على وجوده
سبقا ذاتيا لا كون وجوده مع وجود ما لا اول لوجوده او عدم يسبقه وفيه نظر
ايضا اذ ما قيل في تقرير المقدمة الاولى فقد سبق ما فيه في المسلك الاول واما
ما قيل من الوجهين في تقرير المقدمة الثانية من ان المفيد لا بد وان يتقدم وجوده
على وجود المستفيد فدعوى مجردة ومصادرة على المطلوب من غير دليل فمن
عرف من مذهب الخصم امكان المعية بالوجود بين العلة والمعلول ووجوب تقدمها بالذات
والعلية والتفضيل وعند ذلك فلا ان نتوقف لا نسلم انه لا بد من تقدم وجود
المفيد على وجود المستفيد وامتناع المعية بينهما في الوجود وليس ذلك من البديهيات
فلا بد له من دليل وان اكتفى في ذلك بمجرد الدعوى فقد لا يعدم المقابل بمثله من
طرف النقيض فان قيل دليل وجوب التقدم في الوجود صحة قول القائل وجدت
العلة فوجد المعلول ولو كانا معا في الوجود لما حسن هذا الترتيب

عطف على ما تقدم تقديره وليس تقدم العدم على الوجود بالتفضيل

فللخصم ان يقول ما نحن فيه قضية عقلية وما به الاستدلال امر عرفي وضعي فلا يصلح للدلالة على الامر العقلي وان صح ذلك ولانا نمنع الترتيب بين الوجودين فانا نعني بالذات معنى ان وجود المعلول مستفاد من وجود العلة ومترتب عليه لا بمعنى ان وجود المعلول متاخر عن وجود العلة على وجه يسبقه العدم مع وجود العلة ثم وان سلمنا دلالة ما ذكرتموه على سبق العدم على وجود المعلول لكنه معارض بما يدل على انه غير واجب وبيانه ما ذكرنا في المسلك الاول من وجوب المقارنة بين العدم الازلي وعليته فان قيل العدم الازلي وان كان ممكنا ولا مرجح فالمرجح انما هو عدم علة الوجود فلا يحتاج الا نسبة في كونه مرجحا الى ما هو نسبة علة الوجود في كونها مرجحة الى ما تحتها والمرجح للوجود انما قيل وجوب تقدمه ضرورة كونه مرجحا ولا فرق في هذا المعنى بين الطرفين فاذا ثبت انه وجب ان يكون ثابتا للاخر والماقيل من الوجه الثاني فقد ابطلناه في اول المسلك المسلك الخامس لبعض المتاخرين من اصحابنا في الدلالة على اثبات حدوث الاجسام وهو انه لو كانت الاجسام ازلية لكانت في الازل اما ان تكون متحركة او ساكنة والقسمان باطلان فالقول بازلية الاجسام باطل اما بيان الحصر في القسمين فهو ان الاجسام متحيزة وكل متحيز فلابد وان يكون مختصا بحيز معين بمعنى انه لابد وان يكون بحيث يصح ان يشار اليه بانه هاهنا او هناك وعند ذلك فلا يخلو في الازل اما ان يكون باقيا في حيز واحد او لا يكون كذلك لم يكن منتقلا من حيز الى حيز فان كان الاول فهو الساكن وان كان الثاني فهو المتحرك واما بيان امتناع كون الجسم في الازل متحركا فوجوه الاول ان معنى الحركة هو الانتقال من حالة الى حالة وذلك يوجب كونها سبقا مسبوقا بحصول الحالة المنتقل عنها فاذن حقيقة الحركة تستدعي المسبوقية بالغير وذلك ينافي الازلية الوجه الثاني في الدلالة انا لو فرضنا كل دورة من دورات الفلك كانت مسبوقة بدورة اخرى الى غير النهاية فيكون كل واحدة من تلك الدورات مسبوقة بعدم لا اول فتلك العدمات بجملتها مجتمعة في الازلية والترتيب انما هو في الوجودات لا في العدمات وعند ذلك فاما ان يحصل مع مجموع تلك العدمات الحاصلة في الازل شيء من الموجودات او لم يحصل والاول باطل والا لزم ان يكون السابق مقارنا للمسبوق وهو محال وان كان

الثاني فمجموع الوجودات لها اول ومسبوقة بالعدم وهو المطلوب وباقي الوجوه في الدلالة ما ذكرناها في امتناع حوادث غير متناهية في اثبات واجب الوجود وقد عرفت فلا حاجة الى اعادتها واما بيان امتناع كون الاجسام ساكنة في الازل فهو ان السكون امر وجودي ودليله انا نرى الجسم الواحد يصير ساكنا بعد ان كان متحركا وبالعكس وتبدلها يقتضي الحالين على الذات مع الذات فيقتضي كون احد الحالين امرا وجوديا واذا كانت احديهما امرا وجوديا لزم كون كل واحدة منهما امرا وجوديا وبيان ذلك ان الحركة عبارة عن الحصول في الحيز بعد ان كان في حيز اخر والسكون عبارة عن الحصول في الحيز بعد ان كان في نفس ذلك الحيز فالحركة والسكون متساويان في تمام الماهية وانما لا خلاف بينهما في كون الحركة مسبوقة بحالة اخرى وكون السكون ليس كذلك وكون الشيء مسبوقا بغيره ومن عوارضه ولوازمه في العرضية لا يقدح في انها في الماهية واذا ثبت اتحاد الحركة والسكون في الماهية وثبت ان احد الامرين وجودي لزم ان يكون الاخر كذلك واذا ثبت ان السكون امر وجودي فلو كان ازليا لامتنع زواله واللازم ممتنع اما بيان الملازمة فلانه لو كان ازليا فاما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته فان كان الاول لزم امتناع زواله وان كان الثاني فالمؤثر في وجوده اما ان يكون فاعلا مختارا او موجبا بالذات والاول محال لان الفاعل المختار انما يفعل بالقصد والقصد الى ايجاد الشيء لا يكون الا في حال حدوثه او عدمه كما سبق في المسلك الاول فلا يكون ازليا وان كان موجبا بالذات فاما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا فان كان الثاني فالكلام فيه كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع وان كان الاول فاما ان لا يتوقف تاثيره في ذلك القديم على شرط او يتوقف فان كان الاول لزم من وجوب وجوده وجوب وجود معلوله ويلزم من ذلك امتناع العدم على ذلك المعلول القديم ضرورة وجوب وجوده بعلته الواجبة وان كان الثاني فذلك الشرط لابد وان يكون موجبا بالذات وواجبا لذاته لامتناع المحال المذكور وعند ذلك فيلزم من امتناع التغير على العلة وشرطها امتناع التغير على المعلول فقد ثبت ان السكون لو كان ازليا لما زال وبيان امتناع اللازم ان كل ساكن يمكن ان يخرج عن مكانه وتقدير حركته

بتمامه

يبطل سكونه وبيان ذلك بما سبق من الوجهين في المسلك الثالث انه لو كان الجسم
ازليا لكان في الازل اما ساكنا او متحركا وثبت بطلان كل واحد من الامرين فلا يكون
الجسم ازليا وفيه نظر وذلك ان لقايل ان يقول لما ان كان الحركة عبارة عن حصول
في الحيز بعد الحصول في حيز آخر والسكون عبارة عن الحصول في الحيز بعد ان كان
في ذلك الحيز او السكون مستلزم فان كان الاول فعلى بطل الحصر لجسم في اول
زمان حدوثه فانه ليس متحركا لعدم حصوله في الحيز بعد ان كان في حيز آخر
وليس ساكنا لعدم حصوله في الحيز بعد ان كان فيه وان كان الثاني فبعد ما ذكرو
في تقرير كون السكون امرا وجوديا والمخلص عنه فان قيل الكلام
انما هو في الجسم في الزمن الثاني والجسم في الزمن الثاني لا يخلو عن الحركة والسكون
بالمعنى المذكور ضرورة هذا حالة فاذا كان الكلام في الجسم انما هو في الزمن
الثاني من وجود الجسم فالزمن الثاني ليس هو حالة الازلية وعند ذلك
فلا يلزم ان يكون للجسم انه لا يخلو عن الحركة او السكون في الازل قلنا
لم قلتم بامتناع كون الحركة ازلية وما ذكروه من الوجه الاول من الدلالة
فانما يلزم ان لو قيل بان الحركة الواحدة بالشخص ازلية وليس كذلك بل المعنى
بكون الحركة ازلية ان اعدادها واشخاصها المتعاقبة لا اول لها وعند ذلك
فلا منافاة بين كون كل واحد من آحاد الحركات المشخصة حادثة مسبوقة
بالغير وبين كون جملة آحادها بمعنى انها متعاقبة الى غير النهاية وما
ذكروه في الوجه الثاني فباطل ايضا فان كل واحد من الحركات الدورية و
وان كانت مسبوقة بعدم لا بداية له فمعنى اجتماع الاعدام السابقة على كل واحدة
واحدة من الحركات في الازل انه لا اول لتلك الاعدام ولا بداية ومع ذلك
فالعدم السابق على كل حركة وان كان لا بداية له مقارنة وجود حركات
قبل الحركة المفروضة لا نهاية لها على جهة التعاقب وليس فيه مقارنة السابق
للمسبوق وعلى هذا يكون الكلام في العدم السابق على كل حركة وعلى
هذا محصول ما في من الموجودات الازلية مع هذه الاعدام ازلا على هذا
النحو لا يكون ممتنعا اذ ليس فيه مقارنة السابق للمسبوق على ما عرفت وفيه
دقة فلتتامل وأما الوجه الاخر فقد عرف ما فيها فيما تقدم من ابطال لحاجة الوجود
وربما قيل في ابطال القول بامتناع وجود الحركة اولا هو ان الحركة لا تمتنع

وجودها ازلا فاما ان يكون ذلك لامتناع لذاتها او لامر خارج فان كان
لذاتها لزم ان لا يزول ذلك الامتناع وان لا توجد الحركة اصلا لان ما بالذات
لا يزول وهو محال وان كان الثاني فذلك الخارج اما ان يكون واجبا لذاته
او لا يكون واجبا لذاته فان وجب ان لا يزول اصلا وان لا يزول امتناع وجود الحركة
وان كان الثاني فلا بد وان ينتهي الى واجب الوجود بذاته قطعا للتسلسل و
يلزم من دوامه دوام معلوله وهلم جرا ويلزم من ذلك امتناع وجود
الحركة ابدا وهو محال هذا الى الان انما لزمت من القول بالامتناع ولا امتناع
الحركة ازلا وجوابه انه لا يلزم من امتناع الوجود الازلي على الحركة
لذاتها امتناع الوجود الذي ليس بازلي فاذن ما هو الممتنع غير ما ليس
وهو الوجود الازلي وما هو الحاصل لم يكن ممتنعا سلمنا امتناع ازلية الحركة
ولكن ما المانع من كون السكون ازليا قولهم السكون امر وجودي فلنا نسلم
لان الجسم قد يتحرك بعد السكون وكذلك بالعكس وتبدل احدى الحالتين بالاخرى
وجب ان يكون احدهما امرا وجوديا ممنوع فان الحالتين المتعاقبتين قد تكونان
وجوديتين كالسواد والبياض وقد تكون احداهما وجودية دون الاخرى
كوصف المحل تارة بكونه اسود وتارة بكونه لا اسود وقد يكونان عدميتين
فان المحل اذا كان متصفا بالسواد فهو غير ابيض واذا كان متصفا بالبياض فهو
غير اسود وغير اسود حالة عدمية وقد تعاقبت كونه غير ابيض فهي
حالة عدمية فكما يتعاقب عليه الوجود ان يتعاقب عليه العدمان
فان قيل الحالة السابقة ان كانت وجوديا فهو المطلوب وان كانت عدمية
فالحالة الثانية رافعة لها ورافع العدم وجود وهو معلوم بالضرورة وهو المط
قلنا فكون المحل ليس باسود عند كونه ابيض وكونه ليس بابيض عند كونه اسود
اما ان يكون كل واحد من السلبين هو عين الوجود الآخر بان يكون ليس باسود
هو عين كونه ابيض وكونه ليس بابيض هو عين كونه اسود او هما
متغايران والاول ممنوع بالضرورة والا كان كل واحد من البياض والسواد
هو عدم الآخر وسلبه وهو ممتنع ضرورة وان كان الثاني فقد تعاقبت
الاعدام ولم يلزم ان يكون سلب العدم السابق هو عين الوجود اللاحق
وقد اورد صاحب هذه الطريقة على ما ذكرنا نقوضا اخر و لم يجب عنها

ليس بابيض ثم

تفصيلا ولابد من الاشارة اليها والى اجوبتها مجملا للفائدة الاول منها ان قال
الحوادث ممتنعة الوجود في الازل عند اهل الحق وقد انقلبت جائزة الحدوث
في لا يزال فهذا يدل على الامتناع بالامكان والامتناع يكون وصفا موجودا
والامكان للمتصف به وهو الممتنع ثبوتيا وهو محال والامكان ليس عدميا
ثبوتيا لانه لو كان امرا ثبوتيا فاما ان يكون واجبا او ممكنا لا جائز ان يقال بالاول
والا لما كان صفة لغيره ولا جائز ان يقال بالثاني والا كان ممكنا بامكان زايد
عليه والكلام في ذلك الامكان كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع الثاني
هو ان قبل حصول الحادث المعين لا يصدق على الباري انه عالم بوجوده بل هو
غير عالم بوجوده وبعد الوجود يصدق عليه انه عالم بوجوده والحالة السابقة
عدمية والحالة الثانية عدمية لانها لو كانت مع تجددها امرا ثبوتيا
لكان الباري محلا للحوادث وهو محال عندكم الثالث ان الجسم قبل حلول
العرض المعين فيه لم يكن محلا لذلك العرض ثم بعد حصول ذلك العرض فيه
صار محلا له وكونه ليس محلا له حالة عدمية والحالة الثانية حالة عدمية
لانها لو كانت ثبوتية وهي صفة زايدة على الذات المحكوم فيها لكانت صفة
عرضية ايضا والكلام في كون المحل محلا لها كالكلام في المحل وهو
تسلسل ممتنع والجواب عن الاول منع انقلاب الممتنع جائزا اذ الممتنع انما هو
الوجود الازلي ولم يزل ممتنعا والجائز انما هو الوجود الحادث ولم يزل جائزا و
ان سلمنا الممتنع جائزا فلا نسلم ان الامكان وصف عدمي قوله لو كان امرا وجوديا
وكان ممكنا بامكان قلنا بامكان هو نفسه او بامكان زايد عليه الاول مسلم والثاني
ممنوع وعلى هذا فلا تسلسل وعن الثاني منع تجدد العالمية بل عالمية الباري
قديمة ازلية غير متناهية قبل حصول الحادث المعين عالمية بانه سيوجد و
بعد الحصول عالمية بالوجود فالاختلاف ليس في نفس العالمية بل في الامر بسبب
تجدد الحادث وعن الثالث منع كون المحل محلا صفة عدمية قوله لو كانت صفة
ثبوتية لوجب ان يكون كون المحل محلا لها صفة عرضية ايضا ويتسلسل قلنا
انما يلزم التسلسل ان لو كان ذلك محلية زايدة عليها وهو ممنوع على ما
عرف في الامكان وان سلمنا انه لابد من كون الاضافات ثبوتية وذلك
لا نسلم لزوم كون الاضافات ثبوتية وما المانع من كون الاضافات ثبوتية

الحوادث

انقلابه

والس

والسكون عدميا قوله ان السكون مساو للحركة في تمام ماهيتها قلنا لو كان كذلك لكان
السكون وهو الحصول في الحيز في الزمن الثاني حركة وهو ممنوع وان سلمنا ان
السكون امر ثبوتي ولكن ما المانع من زواله وما المانع من كون المرجح
له بالذات مشروطا بشرط عدمي ازلي واذا كان كذلك فالعدمي الازلي غير
ممتنع الزوال والايلزم ان العدم الازلي السابق على وجود العلم وعند زوال
الشرط ينعدم المشروط ذلك المشروط فان قيل تاثير العلة في معلولها امر ثبوتي
فلو كان متوقفا على امر عدمي لكان العدم علة للوجود وهو ممتنع قلنا لا نسلم
انه يلزم من توقف تاثير العلة في معلولها على الامر العدمي ان يكون ذلك العدم
علة للتاثير فانما يتوقف عليه الشيء اعم من كون الموقوف عليه علة مؤثرة
ولهذا قالوا تاثير العلة في ايجاد السواد في المحل متوقف على عدم البياض
فيه لاستحالة الجمع بينهما وعدم البياض لا يقال انه علة مؤثرة في وجود السواد
وان سلمنا امتناع الزوال ولكن لا نسلم امتناع الزوال على كل جسم عن حيزه وما
ذكروه من الوجهين قد سبق ابطالها المسلك الرابع المسلك المشهور بين الاصحاب
وعليه الاعتماد وهو انا نقول العالم مركب من اجزاء حادثة والمركب من
الاجزاء الحادثة حادث فالعالم حادث بيان المقدمة الاولى هو ان اجزاء
العالم منحصرة في الجواهر والاعراض والجواهر والاعراض حادثة وبيان المقدمة
الاولى ما سبق في حصر الموجود الممكن وبيان المقدمة الثانية اما ان الاعراض
حادثة فلانا بينا ان الاعراض ممتنعة البقاء وكل ممتنع البقاء حادث مسبوق
بعدم نفسه فكل واحد من الاعراض حادث مسبوق بعدم نفسه وعند
ذلك فاما ان يكون متعاقبة في وجودها الى غير النهاية او هي منتهية
الى عرض ليس وراءه عرض آخر والاول محال لما بينا من امتناع حوادث
لا اول لها ولم نحتج اليه في اثبات واجب الوجود فلم يبق الا القسم الثاني وهو ان
يكون جملتها متناهية مسبوقة بالعدم فتكون حادثة واما ان الجواهر
حادثة فلانا بينا فيما تقدم امتناع عرو الجواهر عن الاعراض واذا كانت
الاعراض التي لا تعرو عنها حادثة مسبوقة بالعدم فالجواهر كذلك
لانه لا يخلو اما ان لا يكون له اول وهو حادث والاول كان قديما لزم منه الخلو
عن العرض في حال قدمه واما ان يكون للاعراض اول لها وكل واحد

سن الامرين محال لما سبق والجواب للمقدمة الثانية من اصل الدليل بمعنى ان ما كانت
اجزاوه حادثة وطا اول ينتهي اليه قطعية لا جماعية الكلية منها كل ما حادثة
مسبوقة بالعدم وهو معلوم بالضرورة واذا ثبتت المقدمتان لزم ان كل ما
حادثا مسبوق بالعدم ضرورة فان قيل وان سلمنا صحة افضاء النظر الى
العلم على ما سبق عليه من الاشكالات المشكلة والايرادات الملزمة ولكن لا نسلم صحة
هذا النوع من النظر لا بالنظر الى صورته ولا بالنظر الى معناه اما بالنظر الى
صورته فمن جهة اوجه الاول هو ان قولكم العالم مولف من اجزاء حادثة
اما ان يكون المراد به ان حقيقة الموضوع في كل واحدة من المقدمتين
هي حقيقة المحمول فهله اوانه موصوف به او غير ذلك فان كان
الاول وهو ان المفهوم من قولنا العالم نفس المفهوم من قولنا مولف من
اجزاء حادثة والمفهوم من قولنا المولف من الاجزاء الحادثة هو المفهوم من
قولنا حادث والوضع في عن الالفاظ المترادفة ويرجع حاصل المقدمتين
الى معنى واحد مفرد ولا انتاج عنه وان كان الثاني فحاصل النظم يرجع
الى القول بان العالم موصوف بانه مولف من اجزاء حادثة والمولف من
الاجزاء الحادث حادثة وعند ذلك فما هو محمول في المقدمة الصغرى انما
هو مجموع قولنا موصوف بانه مولف من اجزاء حادثة والموضوع في
المقدمة الصغرى بعضه وهو قولنا والمولف من الاجزاء الحادثة فلا تكرر
الحد الاوسط بينهما مشتركا فلا انتاج وان كان الثالث فهو غير مقصود في النفس
فلا بد من تصويره والدلالة عليه الثاني قولكم والمولف من الاجزاء الحادثة او
كل مولف من اجزاء حادثة تحت ما يدخل فيه العالم وان كان الثاني فمصادرة
على المطلوب الثالث ان ما مثل هذا النظم وان كان صادق المقدمات غير منتج
لصورة الاطراد وهو غير مطرد ولهذا لو قال القايل زيد انسان والانسان
نوع لا ينتج زيد نوع وكذلك لو قال زيد حيوان والحيوان جنس لا ينتج زيد
جنس وكذلك لو قال الانسان وحده نوع والناطق حيوان فانه مع صدق
المقدمتين لا ينتج الانسان وحده حيوان اذ هو كاذب الرابع هو
انه لا يخلو اما ان يتوقف الانتاج في مثل هذا النظم على تعقل ارتباط
احدى المقدمتين بالاخرى ودخول الصغرى تحت الكبرى

او لا يتوقف فان كان الاول فالارتباط بين المقدمتين مقدمة ثالثة والكلام في ارتباطها بالمقدمتين
الاخريين ايضا كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع وان كان الثاني فالانتاج غير
لازم في الذهن ولهذا فان من علم ان هذه بغلة وان كل بغلة عاقر اذا غفل عن الارتباط بين
المقدمتين لا يمتنع عليه توهم بغلة حامل مع العلم بالمقدمتين وهو غافل عن النتيجة
في نفس الامر الخامس هو ان قولكم المولف من الاجزاء الحادثة حادث اما ان يراد
به ان المولف من الاجزاء الذي هو كل ولهذا فيها حادث فهو حادث او المولف
الذي جملة اجزائه حادثة حادث فان كان الاول فلا يخفى كذب القضية
فان الحكم الثابت للكل ولكل واحد من آحاد الجملة غير لازم الثبوت في الجملة
لما ثبت حقيقته غير مرة وان كان الثاني فلا يخفى ان جملة الاجزاء هي نفس
المولف وعند ذلك فيرجع حاصل القضية ان المولف الحادث حادث و
هو تهافت ساقط واما بالنظر الى المعنى فمنه ما يتعلق بالبحث عن محل
النزاع من القدم والحدوث ومنه ما يتعلق بتصحيح المقدمات و
تقريرها من حصر العالم في الجواهر والاعراض وبيان نهايتها وهما اللتان
اول وقاعها بانفسها وامتناع عرو الجواهر عنها الى غير ذلك من الامور
التي لا يتم دلالة الدليل المذكور دونها وكل ذلك فقد سبق وجه ابطاله
وما يرد عليه من الاعتراضات والالزامات المشكلة في كل موضع بحسبه كشفنا فاعوزنه
ايرادها هاهنا فعلى الناظر الالتفات اليها والتنبيه عليها وان سلمنا دلالة ما
ذكرتموه على حدوث العالم لكنه معارض بما يدل على نقيضه وبيانه من اربعة
عشر وجها الاول انه لو كان العالم حادثا وموجودا بعد العدم فاما ان قبل
وجوده واجب الوجود لذاته او ممتنع الوجود او ممكن الوجود لا جائز ان يكون
واجب الوجود لذاته والا لما تصور عليه العدم فانه لا معنى لواجب الوجود لذاته الا
ما لو فرض موجودا عرض عنه المحال لذاته وقبل انه كان معدوما ولا جائز ان يكون
ممتنع الوجود لذاته والا لما تصور عليه الوجود اذ لا معنى لممتنع الوجود لذاته الا
ما لو فرض موجودا عرض عنه المحال لذاته وقد قيل انه موجود فلم يبق الا ان
يكون ممكنا لذاته والا اذا كان كذلك فاما ان يفتقر في وجوده الى مرجح او لا يفتقر
لا جائز ان يقال بانه لا يفتقر الى المرجح لما سبق في اثبات واجب الوجود وان افتقر
في وجوده الى المرجح فالمرجح اما ان يكون حادثا او قديما فان كان حادثا فالكلام

فيه كالكلام في الاول وعند ذلك فاما ان يقال بان كل حادث يفتقر الى حادث اخر او يقال
بانتهائه الى مرجح قديم فان كان الاول لزم التسلسل والدور وهما ممتنعان وان
كان الثاني وهو ان ينتهي جميع الحوادث الى موجود قديم لا اول له فذلك
القديم المرجح للحادث اما ان يكون مرجحا لوجود الحادث بذاته او بالقدرة والارادة
فان كان مرجحا بذاته فاما ان يكون حدوث الحوادث كلها قبله او انه يتجدد
له امر ما ويكون حدوث ذلك الحادث متوقفا عليه فان كان الاول لزم تقدم
العالم على القديم اذ ان يكون وجوده لازما لوجود علته القديمة فيكون قديما
ضرورة عدم الفرق بين حالة حدوث الحادث وحالة عدمه والاول محال لمخالفته
للمشاهدة والثاني هو الغلط وان تجدد له امر ما كان الكلام في تجدد ذلك الامر كالكلام
في الاول ويلزم منه التسلسل او الدور وان كان المرجح مرجحا بالقدرة والاختيار فهو ممتنع
لاربعة اوجه الاول انه اما ان يكون تخصيصه الحادث بوقت حدوثه متوقفا على تجدد
امر ما او لا يكون متوقفا عليه فان كان الاول لزم التسلسل او الدور وان كان
الثاني فتخصيصه الحادث بوقت حدوثه دون ما قبله وما بعده تحكم اذ المخصص
ليس بعض الاوقات اولى بالحدوث اولى من الاخر ضرورة التساوي وهو ممتنع الثاني
انه لو كان مختارا فاما ان يكون موجدا للعالم لغرض او لا لغرض فان كان لا لغرض فكل مختار فعل
فعلا لا لغرض فهو سفيه عابث والباري منزه عنه وان كان لغرض فلابد وان يكون
حصول ذلك الغرض له من الفعل اولى من عدمه والا لما كان غرضا ويلزم من
ذلك ان يكون الباري مستكملا بايجاد العالم ناقصا قبل ايجاده وهو محال الثالث
انه لا يخلو عن القصد والغرض الداعي اما ان يكون الباري مخيرا بين الفعل والترك
او لا يكون مخيرا فان كان الاول فترك الفعل ليس عدما محضا لان العدم المحض لا
يكون فعلا لنا على المختار والتخيير انما يكون بين فعلين لا بين الفعل وما ليس
بفعل فاذن ترك الفعل فعل والتلبس بضد من اضداده على تقدير فترك الفعل
في الازل وهو لما كان يكون فعلا نقيض العلم والعالم لا ضد له وبتقدير ان يكون
له ضد فضده الازلي والوجود الازلي لا يزول ووجود العالم مع بقاء ضده ليس
ممتنعا وان لم يكن مخيرا كان مجبورا مقهورا وخرج عن كونه مختارا وهو ايضا
محال الرابع انه لو كان موجدا للعالم بالاختيار فلابد من القصد الى ايجاده
ومن ضرورة قصده الى ايجاده ان يكون عالما بعدمه قبل وجوده اذ في

عرض ضد فليكن للجواهر ضد وانا قلنا بان الجواهر لها ضد لان بقاء الجواهر وعدمها متفق عليه
والطريق الى عدم الباقي الابضد يطرأ عليه وذلك ما حيينا بالفناء وقلنا انما لا
فلانه ان كل عرض له ضد فان الاعراض ذات عندنا وعند الشيخ المحقق ان الاعراض لها
ضد لها ويتقدير ان يكون لكل عرض ضد قالوا اذا كان الاعراض اضداد فيلزم ان
يكون الجواهر كذلك وهذه سخافة لا تخلص لهم عنها لكن وانه لو ثبت لكل واحد
من الحوادث ما يتشبه للاخر لا يمكن الاشتراك ليلزم من كون الاعراض منقسمة على
اصلهم الى باق وغير باق انقسام الجواهر الى باق وغير باق وهو محال ويلزم منه ان يكون الجواهر
باقية ان يكون الاعراض كلها باقية ولم يقل به الشافعي فبطل ايضا فان دعوى الاجماع
على بقاء الجواهر وعدمها مع مخالفة النظام في بقاء الجواهر ومخالفة الجاحظ وان
الاولى في عدمها ممتنع ويتقدير التسليم لذلك فلا نسلم ان الطريق الى عدم الجواهر
الا بوجود ضدها باطل بما اسلفناه في استحالة بقاء الاعراض وان سلم امكان عدم
الجواهر ولكن لا يخلو اما ان يكون واحدا كما قاله ابو هاشم وعبد الجبار او متعددا كما قاله الجبائي
فان كان الاول فالمانع من عدم بعض الجواهر دون البعض ظنا انا قلنا ان الفناء
اذا كان فانيا لا في محل فنسبته الى جميع الجواهر نسبة واحدة فاذا اقتضى ذلك عدم البعض
منها اقتضى عدم الباقي ضرورة الاستواء في النسبة وعدم الاولوية قلت فلزمهم على
قولهم بوجود اراده تامة لا في محل ان يكون كل موجود مريدا بها ضرورة تساوي نسبتها
الى كل موجود ومع ذلك فقد قلتم بان الفاعل هو موجب اختصاص حكمها بالقديم تع
دون غيره وكل ما يذكرونه في وجوب اختصاص القديم تع فقد ابطلناه في الصفات
وان كان الثاني وهو مذهب الجبائي فكل واحد من احاد الفناء اذا كان فانيا لا في
محل فنسبته الى جميع الجواهر نسبة واحدة وعند ذلك فليس القول بجعل كل واحد منها فناء
لبعض الجواهر دون البعض اولى من غيره واما الرد على من قال بان طريق فناء الجواهر قطع بقائها
فمبني على ان الباقي باق ببقاء وقد ابطلناه والذي يخص القائل بعدم البقاء لا في محل انه عرض
والعرض يستحيل قيامه بنفسه فالحق وما عليه اكثر الائمة المحصلين ان فناء الاعراض بذواتها كما
سلف والما فناء الجواهر فانما هو بما علمه الله تع وبعدم خلق الاعراض التي افتقرت الجواهر فيها واما
الرد على ابي هاشم في قوله بان طريق معرفة صحة الفناء انما هو السمع فما اسلفناه في بحث
الجواهر ايضا ثم ما ذكره غير صحيح على اصله فانه اذا كان الجوهر باقيا وطريق فيه
في العقل بعدمها غير الفناء المضاد لها على اصله وقد بطل ذلك بما حققناه من الادلة العقلية

فقد تعد عدمها على اصلها عقلا وما هذا شانه فيمتنع التمسك بالسمع فيه كذا على خلافه بل انما يصح التمسك
بالسمع في ذلك على اصولنا حيث اثبتنا بامكان ذلك عقلا واذا ثبت جواز فناء العالم واجزائه
عقلا فالوقوع غير لازم من الجواز مستقلي ولا دليل للعقل يدل عليه وهل السمع دالة عليه
اختلفوا فيه فقد احتج القايلون بالنص والاجماع اما النص فقوله تعالى كل من عليها فان
وقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله تعالى هو الاول والاخر وكونه اولا يعني انه كان
ولا كاين معه فلكن معنى الاخر بقاؤه مع عدم كل موجود سواه وقوله تعالى وهو الذي يبدو
الخلق ثم يعيده والضمير في يعيده عايد الى الخلق والاعادة تستدعي سابقة الفناء و
قوله تعالى كما بدانا اول خلق نعيده يقتضي بان الاعادة كابتداء الخلق وابتداء الخلق بالوجود
بعد العدم فالاعادة يجب ان يكون كذلك ضرورة التشبيه وذلك يستدعي سابقة العدم و
اما الاجماع فهو ان الامة في كل عصر من السلف والخلف مجمعة على ان المخلوق سيعدم لا يعترض
الشافي لذلك بان قال اما قوله تعالى كل من عليها فان فقد قال المفسرون ان المراد
به ان كل حي ميت والبقي من ذلك فناء الجواهر وعدمها في نفسها وان سلمنا دلالة الاية
على الفناء هو العدم لكن على فناء كل شيء او ما على الارض الاول ممنوع والثاني مسلم
فلا يكون الاية واضحة بالدلالة على فناء كل موجود سوى الله تعالى بل لو قيل القايل
على فناء الاعراض ومقابل كل ما ليس على الارض كالافلاك وغيرها نظرا الى فايدة
التخصيص بالذكر كان متجها واما قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فقد قال المفسرين
ايضا ان المراد به ان كل حي ميت الا وجهه الا هو فانه حي دايم لا يموت والهلاك
قد يطلق بمعنى الموت ومنه [illegible] هالك والاصل في الاطلاق الحقيقة وعلى هذا
فلا دلالة للاية على عدم الجواهر وفنايها وان سلمنا امتناع حمل الهلاك على الموت غير ان
لكن ان يكون المراد به خروج كل شيء عن الانتفاع المخصوص به وذلك يحصل
بانتفاء التركيب والتاليف ومنه هلك فلان وهلكت [illegible] اذا تفرقت اجزاؤه
والبقية وان لم ينعدم اجزاؤه والاصل في الاطلاق الحقيقة وان سلمنا ان المراد بالهلاك
العدم ولكن انما يلزم من ذلك عدم كل شيء ان لو كان قوله كل شيء للتعميم وليس
كذلك على ما عرف من اصلنا بل حمل على العموم انما يكون بالقراين والا لم يوجد ها
وبعد القرينة فالتعميم ايضا ممتنع واللازم من ذلك فناء الجنة واهلها و
ثواب المؤمنين وعقاب الكافرين وهو خلاف قاعدة الدين ومذهب المسلمين واما
قوله هو الاول والاخر فغايته الدلالة على كونه اولا وهو مطلق وقد امكن العمل

كان

العالم حادثا فاما ان يصح قول القايل العالم معدوما في الازل او لا يصح فان كان
الاول فالممنوع من ذلك اما ان يكون وجوديا او عدميا لا جائز ان
يكون عدميا والا كان العالم معدوما في العدم وهو محال واذا كان
وجوديا مع انا كان يدل على امر قد تقضى ومضى وذلك هو المعنى
بالزمان وان كان الثاني فيلزم من كذبه صدق قول القايل ليس
معدوما في الازل وسلب العدم ثبوت فيكون العالم ثابتا ازلا التاسع انه
لو كان العالم محدثا فحدوثه وصف زايد على ذاته ويدل عليه امور
ثلثة الاول انه يمكن ان يعلم ذات العالم ويجهل حدوثه والمعلوم غير
المجهول الثاني انه يوصف به ويقال العالم حادث والصفة غير
الموصوف الثالث ان العالم في ابتداء وجوده يصح ان يقال انه حدث
الان ولا يصح عليه ذلك في حال بقايه مع استمرار ذاته واذا كان
واذا كان حدوثه زايدا على ذاته فاما ان يكون وجوديا او عدميا لا جائز
ان يكون عدميا لانه نقيض الحدوث لا حدوث وهو وصف عدمي
لاتصاف العدم القديم به ولا جائز ان يكون وجوديا والا فهو اما
قديم او حادث لا جائز ان يكون قديما والا كان حدوث الحادث
قبل وجود حدوثه وهو محال ولا جائز ان يكون حادثا والا كان
حادثا بحدوث اخر ولزم التسلسل وهذه الحجة الا ان انما تلزم من
القول بحدوث العالم لا بحدوث الحادث انه لو كان العالم محدثا فحدوثه
اما ان يكون مساويا له من كل وجه او مخالفا له من كل وجه او مماثلا له
من وجه دون وجه فان كان الاول فهو حادث والكلام فيه كالكلام
في الاول وهو تسلسل وان كان الثاني فالحدوث ليس بموجود والا
لما كان مخالفا من كل وجه وهو خلاف الفرض واذا لم يكن موجودا
امتنع ان يكون موجودا للموجود كما سبق وان كان الثالث فما هو
مماثل للحادث يجب ان يكون حادثا والكلام فيه ايضا كالكلام في الاول
وهو تسلسل وهذه المحالات انما لزمت من القول بحدوث العالم فلا حدوث
الحادي عشر انه لو هذا انسانا الا من انسان ولا بيضة الا من دجاجة
ولا دجاجة الا من بيضة فلو كان العالم حادثا لكان الامر على خلاف ذلك

حاصل القول

نا هرناه واطردت به العادة ولو جاز ذلك لجاز مخالفة جميع القضايا العادية كجواز
ان يكون من يدى انسانا سليم البصر جبل شامخ واحايل بينهما وهو لا يراه ويراه
من دونه من قرب لا اتصاله ولحجز من يراه ويعرف انه عمر من يعرفه وان
الكلم في الكلمة الثانية عن المتكلم لكن بالكلمة الاولى وكجواز الخارج من بيته
دفنه اهله وما له عند العود اليه انه ليس ذلك بيته ولا الاهل اهله
ولا المال ماله لعدم جواز ذلك كله وخلق لسرع الحنين بل ابلغ من ذلك كون
وجود العلوم الدرة بالمحل دون وصف الجودة فانه امستند لا شئ اط
لكونه في هذه الاوصاف عن اطراد العادة ولا يخفى ما يلزم من ذلك من
خلل وابطال رسالة الرسل المستند صدقهم الى المعجزات الدالة على صدقهم
بحكم جرى العادة الثاني عشر انه لو كان العالم حادثا لكان الزمن
حادثا لانه من العالم ولو كان الزمن حادثا لما تعين حدوث العالم عن
وقت عنصه ويلزم من ذلك امتناع وجوده سواء كان الموجب له بالذات
او الاختيار اما الاول فلانه اذا لم يكن الزمان قديما ولا الاوقات المختلفة
موجودة فليس تخصيصه للعالم بالحدوث في وقت حدوثه دون
ما قبل وما بعد اولى من العكس ضرورة التشابه واما الثاني
فلان المختار انما يجب بالقصد اذا واذا لم يكن الاوقات المتميزة موجودة
فالقصد الى التخصيص بحالة الوجود دون حالة العدم لا يتصور
لعدم التمييز الثالث عشر انه لو كان العالم حادثا لما كان حادثا في
بيان الملازمة انه لو كان حادثا لكان معدوما في الازل وعدمه في الازل
اما ان يكون لعدم السبب المقتضى لوجوده في الازل او لمعارض منع وجوده
فان كان الاول فلزمه امتناع وجوده حادثا لانه لو حدث لكان اما مع
عدم المقتضى لوجوده وهو محال فاما المقتضى وجود حادث والكلام فيه
كالكلام في الاول وهو يتسلسل وان كان المعارض فذلك المعارض لابد وان
يكون ازليا والا لما امتنع وجوده من وجود سببه وعدم المعارض
في الازل واذا كان المعارض ازليا فاما ان يكون واجبا لذاته او
ممكنا لذاته فان كان واجبا لذاته وسواء كان وجودا او عدما فانه
ممتنع زواله ويلزم من دوامه دوام المنع من وجود العالم وان كان

ممكنا لذاته فانه ممكنا لاصفة وجودية لما تقدم والصفة الوجودية لها
يكون الا الموجود فالمعارض موجود ممكن ازلي فيكون من العالم
لا يكون مسمى العالم حادثا اذ العالم كل موجود سوى الله تعالى على ما
سبق وايضا فانه اذا كان ممكنا فالموجب له اما بالذات او بالاختيار
لا جائز ان يكون موجبا بالاختيار لان المختار لا يفعل بمعنى الغنى في
القصد الكون المشروط بالحدوث كما سبق فالمعارض لا يكون الا ازليا
وهو خلاف الفرض واذا كان موجبا بالذات يلزم من دوامه دوام
موجبه وهو المعارض ويلزم منه دوام المعارض امتناع حدوث العالم
الرابع عشر لو كان العالم حادثا فاما ان يكون المبدع تاركا له في الازل
او لا يكون تاركا له فان كان الاول فالترك عبارة عن موجود مقدور مضاد
للمتروك كما سبق ويلزم من ذلك امتناع وجود العالم في الازل لان
الضد موجود ازلي والموجود الازلي لا يبطل وان كان الثاني
فالعالم قديم وهو المطلوب فهذه خلاصة ما يمكن ان ينتحله من الشبهة
اوردناها باحسن ترتيب وتحرير واما ما وراء ذلك مما اوردوه بتلبيس و
غرض فاسد لا حاصل لها يمكن معرفة فسادها باوائل النظر لمن له ادنى حظ
من الفطنة اثرنا الاعراض عن ذكرها وتسويد الاوراق بها شحا على الوقت
بتضييعه في ذكرها لا غير في ذكرها لا يغنيه والجواب تحقيق الموضوع في
كل مقدمة اما ان هي نفس الحصول فيها او موصوفة كما قلنا بل هو موصوف
في الفهم الحد الاوسط لا يكون كلية مثل كالسرير اذ لو كان المراد منه والمؤلف
من الاجزاء الحادثة حادث اي الموصوف بالمؤلف من الاجزاء الحادثة
وعند ذلك فالحكم وسط كلية يكون مطردا في الطرف الثاني الى ان الحكم
لكل واحد والمؤلف من الاجزاء الحادثة حادث الا كل مؤلف كثير يدخل فيه
العالم فقد صادرتم على المطلوب ليس كذلك في المصادرة على المط انما
تكون ما يحد المط الذي هو النتيجة في قياسه وفيما نحن فيه ليس كذلك فان
المؤلف من الاجزاء الحادثة وان كان العالم موصوفا به فالحكم على العالم
بالحدوث في المقدمة في المقدمة الثانية ليس مطلقا حتى يكون مصادرة
على المطلوب من جهة كونه موصوفا بالتاليف وليس ذلك هو المط بل المط لانه

قوله

هو جه

عنه وهو ان العالم حادث لعلهذا كان القول بان العالم حادث غير بين
والقول بان المؤلف حادث بين والاسعد ان يكون الحكم على الشيء امرا غير واضح
غير بين وعلى ما هو بين لذلك الشيء بينا ولكون ثم ليس منا لانه غير البين
قولهم في الوجه الثالث لا نتاج فيه لانه غير منتج الصحيح المذكور ليس
كذلك وقول القائل الانسان نوع ان اريد به كل ما يسمى انسانا فالقضية
الكبرى تكون جزئية ولا انتاج لعدم الاشتراك في الحد الاوسط على ما سبق
وان اريد به كل انسان حتى لا يخاص صفة الكبرى كونها ظاهرة الكذب
فعدم الانتاج ظاهر بين ان لا يكون الحد الاوسط مشتركا ومثل ان يكون
المقدمة الكبرى كاذبة ولا انتاج مع احد الامرين وكذلك الكلام في القول
زيد حيوان والحيوان جنس واما المثال الثالث فالنتيجه فيه لازم وهي
لا انسان حيوان وفصله ليس جزءا من موضوع المقدمة الاولى
حتى يكون الانسان وحده فيحصل بالخارج عنه حتى انه لو جعل وحده
جزءا من موضوع المقدمة الصغرى كانت القضية كاذبة فسواء كانت
مهملة او محصورة ولهذا فانه لو قال القائل بعض الناس وحده ناطق او
كل انسان واحد واحد وحده ناطق كان الكذب فيهما ظاهرا وعدم الانتاج
كقولنا الانسان وحده حيوان لازم عن كذب المقدمة الاولى لا عن فساد
الصورة القياسية قولهم في الوجه الرابع اما ان يتوقف الانتاج على ارتباط
احدى المقدمتين بالاخرى اولا يتوقف قلنا مهما حضرت المقدمتان
في الذهن فالانتاج لازم ضرورة من غير توقف على امر خارج وعلى
هذا فلا نسلم تصور الغفلة عن النتيجة بحكم جري العادة مع حضور
المقدمتين في الذهن فما ذكروه من الغفلة المشخصة البطن وما ذكروه
في الوجه الخامس من التقسيم فالمراد انما هو القسم الاول وهو ان الكل مؤلف
من اجزاء كل واحد منها حادث وله اول ولا يخفى ان كل ما كان مركبا من
اجزاء متناهية وله اول انه يكون متناهيا وهو معلوم بالضرورة واما
لا يلزم الحكم بالنهاية على الجملة ان لو كان كل واحد من اجزائها حادثا
وليس لها اول ينتهي اليه كما يقوله الخصم في جملة الحركات والازمنة المتعاقبة
وليس كذلك فما نحن فيه فانا قد بينا امتناع تعاقب الحوادث الى غير النهاية واما ما

لانه جم

مخصص بالحدوث وتعين للذات وما يرد عليها من الاعتراضات والاشكالات كحسن
الانفصال عن كل واحد واحد منها فيستغني بما تقدم ايضاح المحصل للفضل في كل موضع
على ما يسبق به بمعنى الناظر الالتفات اليه وطلب الانفصال عنه مع اهل
الضلال اما الشبهة الاولى فقط من جهة ان الحس والعيان والبرهان شاهد
بصدور حوادث كائنة بعد ان لم تكن وما ذكروه من التحديد في تقسيم
في حدوث العالم لازم في حدوث كل حادث وكل ما هو جواب لهم في
حدوث الحوادث يكون جوابا في حدوث العالم بجملته ثم ما المانع ان يكون
متوقفا على تجدد امر قلنا انه لا يكون اختصاصه بوقت حدوثه دون ما تقدم
او تأخر اولى من العكس انما يصح ان لو كان المخصص له موجبا بالذات لما
اذا كان مخصصا بالارادة والاختيار فلا على ما تقدم في الصفات فان
قيل اذا كان المخصص لحدوث العالم بوقت حدوثه انما هو الارادة
القديمة فلا يخلو اما ان يكون صالحا لتخصيص حدوثه بغيره كل الوقت
اولا يكون صالحا لغيره فان كان الاول فنسبتها الى جميع الاوقات نسبة
واحدة وعند ذلك فتخصيص البعض دون البعض اما ان يتوقف
على مرجح اولا يتوقف عليه فان توقف على المرجح فالكلام في ذلك المرجح
كالكلام في الاول وهو تسلسل والا فلم يتوقف على المرجح فمنه لزم ترجح
احد الجائزين دون مرجح وهو ممتنع كما تقدم وان كان الثاني وهي انها
غير صالحة للتخصيص الا بذلك الوقت المفروض فيلزم منه محالان الاول
ان الكلام مفروض فيما اذا كان المخصص قديما وهو غير متوقف على
تجدد امر لم يكن واذا قيل بان تخصيص الحدوث لا يتم دون ذلك
الوقت المعين فذلك الوقت متجدد وهو خلاف الفرض لكن ويكون
الكلام في ذلك الوقت كالكلام فيما هو متوقف عليه وهو تسلسل
المحال الثاني انه يلزم منه خروج المخصص عن كونه فاعلا مختارا
ضرورة انحصار وقت الحدوث في جهته وهو خلاف الفرض ايضا وايضا فانه اما
ان يكون تعلق الارادة القديمة بحدوث خلق العالم مشروطا بوقت معين او
لا يكون مشروطا به فان كان الاول فلا بد وان يكون مريدا لحدوث العالم
غير مشروط بوقت والارادة ازلية فيلزم وجود المراد ازلا وان كان الثاني

[illegible]

فان كان ذلك الوقت ازليا لزم ازلية وجود العالم وان كان حادثا فالكلام
في تعلق الارادة بذلك الوقت الحادث كالكلام في الاول وهو تسلسل قلنا اما
الاشكال الاول انما هو القسم الاول منه قولهم تخصيص بعض الاوقات بالحدوث
دون البعض اما ان يتوقف على مرجح او لا يتوقف قلنا المرجح لحدوثه في زمن
دون آخر انما هو نفس الارادة لا امر خارج عنه ولا عجب لما كانت الارادة
تتعلق باحد الجائزين وتخصصه دون الآخر مع ان نسبتها الى الكل نسبة
واحدة كما تقدم ابطاله في الصفات واما الاشكال الثاني فالجواب عنه ايضا
القسم الثاني وهو ان تعلق الارادة بحدوث العالم غير مشروط بوقت معين
مع كون الوقت من العالم لزم ان يكون تعلق الارادة بحدوث الوقت مشروطا
بوقت وهو محال والملزم من ذلك ازلية العالم لازلية الارادة وانها وان لم
يكن تعلقها بالعالم مشروطا بوقت معين فهي متعلقة بحدوثه على الوجه الذي
حدث عليه من غير تقدم ولا تاخر والاشكال مشكل وفي جوابه دقة فليتامل
قولهم لو كان الموجد مختارا اما ان يكون موجبا لغرض او لا عنه جوابا ان
الاول لا لغرض ويلزم منه السفه والعبث في حقه لما تقدم في التعديل والتجويز
الثاني وان كان لغرض فانما يلزم ان يكون مستكملا بفعله ان لو عاد الغرض اليه
وليس كذلك لما تقدم تحقيقه ايضا كيف وان هذا لازم على الخصوم في اثبات
الحركات الدورية وما يسند اليها من الغرضيات الحادثة الى الانفس الفلكية وكل
هو جواب لهم عن الالزام في الانفس الفلكية فهو جوابنا فيما نحن فيه قولهم في الوجه
الثالث لا يخلو اما ان يكون الباري تعالى مختارا في ايجاد العالم او غير مختار قولهم الى
لا يكون من الفعل وما ليس بفعل لا نسلم ذلك بل التخيير قد يكون بين الفعل وعدمه
وقد يكون بين الافعال ولا معنى لكونه مختارا عندنا الا هذا قولهم لو كان قاصدا
لايجاد العالم لكان عالما بعدمه الى آخر ما ذكروه فقد سبق جوابه في مسئلة اثبات العلم لله تعالى
واما الشبهة الثانية فلانهم ان كل موجود بعد العدم لا بد له من تقدم زمان ومادة عليه قولهم لا بد
من قبل مسلم ولكن لا نسلم ان القبلية امر وجودي بل معنى قبليته انه لم يكن فكان وهو امر
سلبي ومعنى عدمي ويدل على كونه عدميا انه يصح اضافة القبلية السابق به فيقال عدمه
قبل وجوده ولو كانت القبلية صفة وجودية لما كانت صفة للعدم قولهم لا فرق بين قول
القايل لا قبل له وبين قولنا القبلية امر عدمي ليس كذلك فان المفهوم من القبلية اذا كان بمعنى

قول القايل لا قبل له يكون سلبا للمفهوم العدمي وسلب السلب يتضمن الاثبات وفرق
بين العدم المحض وبين ما هو متضمن للاثبات قولهم يصح ان يقال له قبل حقيقة معدوم و
تقسيم المعدوم بالمفهوم المذكور يفضي الى التهافت في الكلام قلنا اذا كانت القبلية عبارة
عما ذكرناه فقول القايل للحادث له قبل كان فيه معدوما ان اراد به القبلية بالاعتبار المذكور
لا يكون صحيحا ولا نسلم صحة اطلاقه وان اراد به مقدرة في وهمه وفرضه من غير تحقيق
فلا منازعة في العبارة والملزم من كون العدم متقدما على وجود الحادث ان يكون تقدمه
بالزمان فان التقدم اعم من التقدم بالزمان كما سبق والملزم من الاعم الاخص وعلى هذا فقد
بطل القول بسبق وجود المادة بعرضنا على وجود الزمان وما ذكروه في بيان وجود المادة
في الوجه الثاني فيبنى على ان الامكان امر وجودي وقد ابطلناه فيما تقدم وسعيد ان يكون صفة
وجودية فحاصله يرجع الى ان الباري تعالى قادر على احداثه واما الشبهة الثالثة فان اراد بلفظ المدة
الزمان فان التقسيم اذن انما يصح فيما هو قابل للتقدم والتاخر والمعية بالزمان واما ما ليس بقابل لذلك
والباري تعالى ليس قابلا للتقدم بالزمان لكون وجوده غير زماني كما سبق ولذلك ليس مقترنا بالزمان
وجوده لان وجوده ليس وجودا زمانيا فاذا قيل انه متقدم بالزمان كان محالا كما اذا قيل انه
متقدم بالمكان وعند ذلك فلا يلزم من نفي المعية الزمانية بين الباري تعالى وبين العالم ومن نفي
تقدم الباري على العالم المعية بينهما ومن العلل كما لا يلزم من القول بنفي المكان والتقدم به على
العالم المعية بينهما ولا يلزم من نفي تقدم احد الشيئين على الآخر بالزمان المعية بينهما لا يلزم
ان يكون الزمان الماضي مع الحال ولا الحال مع المستقبل لاستحالة تقدم الزمان على الزمان بالزمان كما سبق تقريره
كيف انه اذا اريد بالمدة الزمان كان التقسيم خطأ اذ الزمان من العالم والكلام انما واقع فيه فاذا قيل
ان يكون بين الباري تعالى وبين العالم زمان او ليس بينهما زمان فحاصله يرجع الى انه اما ان يكون بين الباري
وبين الزمان زمان او ليس بينهما زمان وهو محال اذ الزمان الذي وقع الكلام فيه الا يكون متقدما عليه بحيث
يتبين ان الباري تعالى متقدم عليه هذا كله ان اريد بالمدة الزمان وان اريد بها معنى يعتقد كل في حقيقة
يتقدر المقادير مع نفسه وتصويره في وهمه بالمدة التي لا نهاية لها فذلك مما لا حقيقة له ولا وجود وانما هو من
تقديرات الاوهام الكاذبة ولا يخفى ان اثبات المدة بهذا الاعتبار لا يوجب تقدم الزمان ولا نفيها يوجب
المعية بين الباري تعالى والعالم واما الشبهة الرابعة فحاصل لفظ الجود فيها يرجع الى المعنى فعلية وهو لفظ الرابع
موجبا وفاعلا لا لغرض يعود اليه من جلب نفع او دفع ضرر وعلى هذا فلا نسلم ان صفة الافعال من كل الانواع
وليس ذلك من الضروريات فلا بد من دليل عليه وان لو كان ذلك من الكمالات لقد كان كمال واجب الوجود متوقفا
على وجوده معلول عنه وصح ان يستفيد الكمال من معلوله كما قررو في كونه موجبا بالارادة وان سلم

انه محال ولكن انما يلزم هو صدق لا ازل تحقيقا ان لو كان وجود العالم في لا ازل ممكنا وهو غير مسلم وهو على خلاف
قولهم في نفي النقص عنه لعدم ايجاد الكائنات الفاسدة كالصبح بحرية العنصر ولا نقص لان ذاته
لتعذر وجودها ازلا من غير تفريط والملزم من كون العالم غير ممكن الوجود ازلا ان لا يكون ممكن الوجود
كاهنا فقل وأما الشبهة الخامسة فربما اجاب بعضهم عنها بان كون الرب تعالى صانعا وموثرا ليس صفة
زائدة على ذاته تعالى والا كانت مفتقرة الى ذاته وكانت ممكنة مفتقرة الى موثرة آخر ولزم التسلسل ولزم عليه
صفات الرب تعالى من العلم والقدرة والارادة وغيرها فانها مفتقرة الى الذات ضرورة كونها صفات
لها وهي غير مفتقرة الى موثرة والحق في جواب هذه الشبهة ان يقال ان لو كان المفهوم من كون الرب تعالى موثرا وصانعا
غير زائد على ذاته للتصور العلم بذاته وجهل بكونه موثرا وهو مكابرة في البديهة والحق ان يقال كون الرب تعالى
صانعا وموثرا لو كان المفهوم منه زيد على المفهوم من ذاته ووجوده عليا تاما لا ان معناه تعلق كون العالم
صادرة عنه مخصصا بقدرته وارادته في وقت حدوثه لا ان المفهوم كونه صانعا وموثرا زائد على
حدوث العالم عنه مخصصا عن قدرته وارادته فحدوث العالم عنه ليس صفة حقيقية بل انه نحو كون الكلام الى وقت
والحدوث العالم عنه زايد على حدوثه يلزمه التسلسل كما قيل واما الشبهة السادسة فمبنية على كون
الامكان صفة وجودية وقد بينا ابطاله فيما تقدم ومستنده ان الامكان صفة وجودية فلا نسلم انه لو لم يتوقف كونها
الربة قادرا على ايجاد العالم كما سبق وان سلمنا ان الامكان صفة وجودية متعلقة الا انه من كونه حادثا ولم
لو كان حادثا لكان ممكنا امكانه ولزم التسلسل فلئن ولو كان قديما لكان ما ممكنا له لو لم يكن ممكنا لكان
مع فرض وجوده واجبا لذاته ولو كان واجبا لذاته لكان مستغنيا عن غيره لزم وجود واجب الوجود وهو
الباري تعالى ولو كان لم نقولوا به ومستقر لكونه قديما ممكنا منه ان يكون ممكنا لكان ما هو متحقق
في لو كان التقدير هو العدم في الامكان الحادث لم يلزم على ما ذكروه امتناع وجود الحادث
لان ما منه حادث لم يمض الا وهو ممكن لذاته والامكان صفة له فلو كان امكانه حادثا لكان ممكنا بامكان
آخر ولزمه التسلسل ولو كان قديما لزم من قدم امكانه ذلك الحادث استحالة وجود
الصفة دون الموصوف فما هو عذرهم في حدوث الحوادث يكون عذرنا في حدوث العالم
واما الشبهة السابعة فمبنية على ان القبلية والبعدية من اسما الزماني وليس كذلك
لا معنى لكون الرب تعالى موصوفا بانه قبل العالم الا كان ولا شيء سواه ومعنى كون العالم بعد انه لم
يكن مع الرب تعالى ثم كان والا لو كان الرب تعالى قبل العالم بالزمان فالزمان من العالم ولزم
ان يكون متقدما على الزمان بالزمان وهو محال وايضا فان وجود الرب تعالى ليس وجودا
زمانيا على ما سبق فلا يكون قبل بالزمان كما انه لما لم يكن وجوده وجودا مكانيا واما
الشبهة الثامنة فان ارادوا بقولهم ان العالم كان ممكنا في الازل انه لم يكن وجوده

وجودا ازليا فهو مسبوق بالعدم فهو مسلم والتلازم من ذكره هو الثاني وان ارادوا غيره فهو غير مسلم
كيف وان تقدير حدوث العالم اذا قيل بان العالم كان معدوما في الازل او ازليا بالازل الذي
هو فرض معدوم الزمان فلا يخفى ان الزمان من العالم فاذا قيل ان العالم معدوم في الازل
ولا ازل ازلا كان في صدر يرجح الزمان معدوما مع وجود الزمان وهو محال واما الشبهة التاسعة
فمقابلة بمثلها في جانب العدم وهو ان يقال لو كان العالم قديما فقدمه زائد على ذاته لما
ذكرتموه في الوجهين الاولين في الحدوث واذا كان زائدا على ذاته فاما ان يكون وجودا
او عدما لا جائز ان يكون عدما لان نقيض القدم لا قدم والقدم صفة وجودية من اتصاف الاعدام
المتجددة به فالقدم وصف وجودي وهو اما قديم او حادث لا جائز ان يكون حادثا والا
كان ما لا اول له له اول وهو محال وان كان قديما لزم ان يكون قديما بقدم آخر وهو
تسلسل ممتنع وكل ما هو عذرهم في قدمه فهو عذرنا في حدوثه واما الشبهة العاشرة
فالجواب من اصلها انا نقول القسم اجمع ويلزم من كون القديم مماثلا للحادث من وجه ان
يكون مماثلا للحادث من جهة كونه حادثا بل لا مانع من الاختلاف فيهما في صفة القدم والحدوث
وان تماثلا من وجه آخر وهذا كما ان السواد والبياض مختلفان من وجه دون وجه الا كان
اختلافهما من كل وجه والا لما اشتركا في العرضية واللونية والحدوث واستحالة
تماثلهما من كل وجه والا كان السواد بياضا ومع ذلك فلا يلزم من مماثلة السواد
للبياض من وجه ان يكون مماثلا له في صفة البياضية واما الشبهة الحادية عشرة وان
سلمنا ان القول بحدوث العالم فيه مخالفة العادة من وجود انسان لا من انسان
ونطفة لا من دجاجة او دجاجة لا من بيضة الا انه قد قام الدليل العقلي القاطع
عليه ولم يتم على محال الزعم في ذلك من الامور العادية المستشهد بها حتى انه لو قام الدليل
القاطع على مخالفتها في الكل لقلنا بها واعتقدنا نقيضها واما الشبهة الثانية عشرة فيلزمهم
عليها اجزاء الزمان فان كل واحد منها حادث حتى ان الماضي منه لا يجتمع مع الماضي
والمستقبل والماضي منه مع المستقبل ليحدث كل واحد من اجزاء الزمان وقت يتميز
عن وقت الجزء الآخر والا كان الزمان في زمان والكلام في ذلك الزمان كالكلام في الاول
وهو تسلسل ومع ذلك فلم يمتنع حدوث كل واحد منها فما هو جوابهم في حدوث اجزاء الزمان
هو الجواب في حدوث العالم مع قدم الزمان واما الشبهة الثالثة عشرة فيلزمهم عليها وجود الحوادث
اصلا فان كل ما ذكروه في بيان امتناع حدوث العالم بتقدير عدمه ازلا فهو مطرد في كل حادث حدث
وكان معدوما ازلا من غير اختلاف وذلك يجر الى امتناع حدوث الحوادث وهو خلاف

المحسوس والشاهد وكل ما هو عذر في حدوث الحادث فهو عذر في حدوث العالم واما الشبهة الثانية
عشرة فانه ما كان لفعل العالم في الازل لكن لا بمعنى انه كان لوجوده بل بمعنى انه لم يفعل و
لا وزاع منه من جهة اللغة كما حققناه في فصل الازل

الاصل الخامس في فناء الجواهر والاعراض

وقد اختلف في ذلك فذهب الفلاسفة الى ان اجسام السموات ونفوسها و
العقول التي هي مبادئها والجسم المشترك بين العناصر والنفوس الانسانية لا يتصور عليها
الفناء والعدم واما الازمنة والحركات الدورية الفلكية فان آحاد اشخاصها وان تصور
عليها الفناء والعدم فلا يتصور الفناء والعدم على جملتها بمعنى انه ما من زمان وحركة الا و
بعده زمان وحركة وذهب الجاحظ وابن الراوندي وجماعة من الكرامية الى ان ما وجد
من الجواهر لا يتصور عدمه قطعا وان الله تعالى لو اراد اعدامه لم يتمكن منه وهذا هو الذي
عليه اتفاق اهل الحق من الاسلاميين وغيرهم القضاء بصحة فناء العالم جواهره و
اعراضه ثم اختلفوا في طريق الفناء وفي معرفة صحته اما طريق الفناء اما فناء الاعراض
وعدمها فعند اصحابنا فبذواتها لاستحالة بقائها على ما تقدم واما المعتزلة فذهب
البصريون منهم الى ان فناء الاعراض الباقية بعدم محالها وهي الجواهر وفناء ما ليس باقيا
بنفسه واما فناء الجواهر فمنهم من قال باعدام معدم ثم اختلف هؤلاء فذهب
القاضي ابو بكر في احد قوليه والجاحظ في قول له الى ان اعدامها بقدرة الرب تعالى و
ذهب ابو الهذيل وغيره الى ان فناء الجواهر بقول الصانع افن فيفنى كما احدثها
وكونها بقوله لها كن فتكون ومنهم من قال فناء الجواهر انما يكون بحدوث ضد
الجواهر وعبروا عن ذلك الضد بالفناء وزعموا ان ذلك الفناء عرض غير متصور البقاء
والا لافتقر عدمه الى ضد آخر وهو تسلسل وهذا هو مذهب الاكثر من المعتزلة ثم اختلفوا
فمنهم من زعم ان الصانع يخلق في كل جوهر فناء يقتضي عدم ذلك الجوهر في الزمن الثاني
من وجوده لاستحالة قيام العرض بنفسه ومنهم من زعم ان الصانع يخلق الفناء المضاد
للجواهر لا في محل ثم اختلف هؤلاء فذهب ابو هاشم وعبد الجبار من المعتزلة الى ان
ذلك الفناء واحد وانه ضد لجميع الجواهر يقتضي عدم جميع الجواهر وانه لا يتصور عدم بعض الجواهر مع
وجود ذلك الفناء دون البعض بل لا بد من عدمها جميعا معا وذهب الجبائي الى ان الفناء
الواحد لا يكفي في عدم جميع الجواهر بل لا بد وان يخلق الصانع لكل جوهر فناء يخصه ومن المتكلمين
من قال فناء الجواهر انما يكون لفوات شرط من شروط بقائه ثم اختلف هؤلاء فمنهم من قال
تفريعا على ان الجواهر باقية ببقاء ان طريق فناء الجواهر انما يقطع عنها البقاء وذلك بان لا يخلق الله تعالى لها

وقوع عدمه

ومنهم من قال بانتفاء الكون الموجود في الجوهر حال وجوده وهذا هو مذهب بشر المريسي من المعتزلة ومنهم
ومنهم من قال طريق فناء الجواهر انما يقطع الاعراض التي لا تخلو الجواهر عنها بان لا يخلقها الله تعالى
فيها لضرورة استحالة خلوها عنها وهذا هو مذهب القاضي ابي بكر في قول آخر واما
معرفة صحة الفناء فقال المتأخرون من المعتزلة كابي هاشم واتباعه انه لا طريق الى معرفة
ذلك غير السمع وذهب الباقون من القائلين بالفناء الى ان معرفة ذلك عقلا وان
اتباعنا شرح المذاهب وتفصيلها فلا بد من ابطال المذاهب الواهية منها وذكر ما هو
الحق اما طريقه على الفلاسفة فكل من الحكم بجواز فناء العالم او شيء منه فان يقال قد
ثبت ان العالم وكل جزء من اجزائه ممكن الوجود لذاته وكل ما هو ممكن الوجود لذاته فهو لذاته
قابل الوجود والعدم بحيث لو فرض موجودا بعد العدم او معدوما بعد الوجود لم يعرض عنه المحال
لذاته فانه لو عرض عنه المحال من فرض وجوده لذاته لكان ممتنعا لذاته ولو كان كذلك لما وجد ولو عرض
ولو عرض عنه المحال من فرض عدمه لذاته لكان واجبا لذاته ولو كان كذلك لما تصور عليه العدم وقد كان
العالم معدوما قبل وجوده على ما قررناه في مسألة حدوث العالم واذ ذاك فقد ثبت جواز الفناء على العالم واجزائه
عقلا فان قيل العالم وان كان ممكن الوجود والعدم لذاته غير ان امتناع فنائه باعتبار غيره وبيانه ان
كل ما كان من العالم موجودا باقيا لو عدم فاما ان يكون عدمه في وقت عدمه واجبا لذاته او جائزا لذاته
لا جائز ان يكون واجبا لذاته فانا لو فرضناه موجودا وقت عدمه بدلا عن عدمه لم يعرض عنه لذاته المحال
وما هذا شانه لا يكون عدمه واجبا لذاته وان كان جائزا لذاته فاما ان يفتقر عدمه الى مقتض للعدم
او يستغني فان افتقر الى المقتضي للعدم فذلك المقتضي اما ان يكون وجوديا او عدميا وعلى كل تقدير
فالعدم ممتنع لما سبق في مسألة فناء الاعراض وان لم يفتقر الى مقتضي العدم فيلزم منه ترجيح احد
المتساويين من غير مرجح وهو ممتنع لما سبق في مسألة اثبات واجب الوجود وايضا فانه قد بينا
في مسألة حدوث العالم ان وجود العالم لا بد وان يستند الى علة واجبة الوجود لذاتها غير
قابلة للتغير وتغير معلولها فرع تغيرها وهو محال وايضا فان كل ما عدم بعد وجوده فلا بد و
ان يكون عدمه ممكنا في حالة تقدمه والامكان صفة وجودية ولا بد له من محل
تقوم به ويكون موجودا وذلك المحل هو المسمى بالهيولى فاذن الهيولى ابدية غير منقطعة
وايضا فان كل ما عدم بعد وجوده فلا بد ان يكون له بعد بعدية زمانية عدمه او لا بعدية فان كان
الاول فذلك البعد هو الزمان وهو متوقف على ما تقدم في القبل فاذن الزمان لا يكون منقطعا والثاني يوجب ما يمكن
وايضا فانا بينا فيما تقدم امتناع العدم على الافلاك وتبيين امتناع العدم على الانفس الانسانية قلنا قولهم ان
الفناء ممتنع باعتبار امر خارج ممتنع قوله عدمه اما واجب او جائز قلنا لما ذكروه من الفنا

فالجواد في جوابها المانع لاعراض مجرد انما يقال بانتفائها بانتفاء الشرط الذي من وجودها
ضرورة استحالة بقائها كما سبق والمانع في الجواهر فلكن في جوابها لا يخرج عن اخراج قولهم انه ليكن و
قد حققنا ما فيما تقدم كيف واي ما ذكروه لا يتم على الفلاسفة في امتناع عدم الجواهر العنصرية
العنصرية مع بقائها وكذلك في اعتقادهم بعدم الاعراض الباقية فيصح جوابهم في هذه الصورة مع
جوابنا في محل النزاع وقولهم لو بعد معلول واجب الوجود لانعدم بعض ابانه ذلك ان لو لم
يكن عدم المعلول مستندا الى القصد والاختيار او الى عدم خلق الاعراض التي لا بقاء
للجواهر الا بها كما قررناه من مذهبنا وقولهم ان الامكان صفة وجودية ممنوع على ما سبق
وقولهم ان البعدية زمانية كالقبلية ممنوع وتقريره ما سبق في القبلية وما ذكروه في امتناع
فناء الافلاك فقد ابطلناه ويأتي ابطال ما ذكروه في ابطال فناء الانفس الانسانية واما
الرد على البصريين في قولهم ان فناء الاعراض الباقية بعدمها وفي الجواهر بخلق ضد ان ذلك مبني
على القول بفناء الاعراض وقد ابطلناه فيما تقدم وبتقدير فناء الاعراض فليس القول بان عدمها
بعدم محالها ضرورة توقفها على وجود محالها اولى من القول بعدم محالها لعدم الاعراض
ضرورة استحالة عرو الجواهر عنها كما تقدم والتخلص عنه واما طريق الرد على ابي الهذيل
في قوله ان فناء الجواهر بما يخلق له من الجوهر لفن فهو من طريق الرد على من
قال بان الوجود بقوله كن وقد سبق واما الرد على من قال بان عدم الجوهر بخلق
ضد هو الفناء فهو ان يقال اما المذهب الاول القايل بانه يخلق في كل
جوهر فناء يقتضي عدمه في الزمن الثاني من وجوده فلا يخلو اما ان يقال بان ذلك
الفناء يكون موجودا حالة عدم الجواهر او غير موجود لا وله انه لا وجود له الا في
الجوهر والجوهر حالة عدمه غير موجود فلا يتصور وجود الفناء الذي لا وجود له الا مع
عدمه وايضا فانه لو كان ضد الجوهر الذي اقتضى عدمه فلا يتصور قيامه بالجوهر
لاستحالة اجتماع الضدين واما المذهب الثاني القايل بان الفناء ضد الجوهر قايم
لا في محل فاما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان جوهرا فيلزم ان يكون باقيا ويكون
مفتقرا في عدمه الى فناء آخر ويتسلسل ممتنع كيف وانه القايل بكونه جوهرا وان كان
عرضا فيمتنع قيامه بنفسه كما تقدم تعريفه وان سلمنا انه عرض قايم لا في محل و
ولكن لم قالوا ان الجواهر لها ضد فان العلم بذلك غير ضروري والنظري لا بد له من
دليل فان سلمنا ان الجواهر لها ضد ولكن لم قالوا ان الفناء ضد لها فان قيل انا
قلنا ان الفناء ضد الجواهر لانا لا نعقل الحوادث منقسمة الى جواهر واعراض ثم الكل

عالما بعدمه كان جاهلا وان لم يبق عالما بعدمه لزم منه التغير في صفات الله تعالى وكل
واحد من الامرين محال وهذه المحالات انما لزمت من حدوث العالم فكان حدوثه محالا
الثاني انه لو كان العالم حادثا موجودا بعد العدم فكل موجود بعد ما لم يكن لا بد
له من زمان وارادة متعلقة بايجاده اما دليل تقدم الزمان فهو ان ما وجد بعد
العدم اما ان يكون له قبل كان فيه معدوما او لا يكون فان كان الاول
فذلك القبل اما ان يكون وجوديا او عدميا لا جائز ان يكون عدميا فانه لا فرق
بين قول القايل قبل له وبين ان يكون منفيا بانه لم يكن وقبله نفي القبل عما
اضيف اليه بانه لم يكن فيه ويرجع حاصل ذلك الى ان له قبل لم يكن فيه موجودا
مع صدقه وصحة معناه الى انه لم يكن موجودا في ما لم يكن موجودا او
ان قبله الذي قبله وهو متناقض وعكس تقسيمه فلم يبق الا ان يكون موجودا
وهو سابق ولا بعد فقد يمضي ويمضي وهو قابل للتقدير والزيادة والنقصان
وكلما مضى منه متصل بالحال والحال بالمستقبل وهو معنا في الحركات
المتصلة فهو من الكميات المتصلة وهو المعني بالزمان ثم ما قبله … له
قبل آخر وعلى هذا الى ما لا يتناهى فذلك الزمان قديم وان لم يكن له
قبل كان فيه معدوما فهو قديم لا اول له وهو المطلوب واما دليل تقدم
المادة فمن وجهين الاول انه اذا ثبت تقدم الزمان فاما ان يكون قايما بنفسه
او بغيره فان كان قايما بنفسه مع … فهو جوهر وقد ثبت انه لا اول
له وهو قديم الجوهر وان كان قايما بغيره فذلك الموضوع هو المعني
بالمادة المتقدمة الثاني هو ان كل ما وجود مسبوق بعدمه
فامكان وجوده سابق على وجوده لما سبق وليس معنى كونه ممكن
كونه مقدورا عليه لما سبق بانه فعله معنى آخر وهو اما وجودي او
عدمي لا جائز ان يكون عدميا فان نقيض الامكان لا امكان ولا امكان عدم
اذ يصح اتصاف الممتنع به والعدم المحض لا يكون موصوفا بالوجود ولزم
منه ان يكون الامكان وجوديا واذا كان وجوديا فليس قيامه بنفسه
والا لما كان صفة لغيره فلا بد له من موضوع وذلك هو المعني
بالمادة الثالث انه لو كان العالم حادثا لم يخل اما ان الاولى نابينه وبين
البدع مدة او لا يكون بينهما مدة فان كان الاول فيلزم منه مقارنة وجود

العالم لوجود الرب تع ولزم منه اما حدوث الرب تع لحدوث العالم او عدم الرب
تع وكل واحد من الامرين خلاف الفرض وان كان الثاني فاما ان تكون العلة متناهية
او غير متناهية فان كانت متناهية لزم ان تكون الرب تع متناهيا وان كانت غير
متناهية فقد لزم قدم الزمان واذا المكن وجوده مع لا متناهي الكمي وجود لانيا تحي
الرابع هو ان الجود صفة كمال وعدمه صفة نقص فلو كان العالم قديما لكان
الرب تع في الازل جوادا ولو كان حادثا لما كان الرب تع في الازل جوادا العدم
صدور العالم عنه وهو ح الخامس هو ان الباري صانع العالم وكونه صانعا له
صفة زايدة على ذات الرب تع وذات العالم وكذلك يمكن تعقل كل واحد من
الذاتين مع الجهل بكون الرب تع صانعا للعالم والمعلوم غير المجهول واذا كان
زايدا على الذاتين فاما ان تكون وجوديا او عدميا لا جايز ان تقال
بالثاني لان نقيض كونه صانعا ليس صانع وليس بصانع عدم اتصاف
الممتنع به بكونه صانعا وصف وجودي واذا كان وجوديا فاما حادث
او قديم لا جايز ان يقال بالاول اذا الكلام فيه كالكلام في الاول وهي
تسلسل ممتنع وايضا فانه صفة الرب تع ويلزم منه ان يكون ذات الرب تع
محلا للحوادث وهو ممتنع وان كان قديما لزم من كونه صانعا للعالم
ازلا وجود المصنوع ضرورة التضايف بينهما وامتناع تحقق كل واحد
من المتضايفين دون الاخر السادس هو ان العالم ممكن الوجود
على ما تقدم وامكان وجوده صفة له فليس امكان العالم وصفا عدميا
على ما سبق فهو وصف وجودي واذا كان وجوديا فاما ان يكون حادثا
او قديما لا جايز ان يكون حادثا والا كان لامكانه ممكنا ايضا ويلزم
ان يكون لامكانه امكان والكلام فيه كالكلام في الاول وهو تسلسل فلم يبق
الا ان يكون قديما ويلزم من قدمه قدم العالم ضرورة استحالة الصفة دون
الموصوف السابع انه لو كان العالم حادثا مسبوقا بالعدم فالباري
تع يكون موصوفا بانه قبل العالم وليس كذلك بل لا بد لها من شيء
تكون متصفا بها لذاته وكل ما يوصف بالقبلية والبعدية تكون بواسطته
وليس ذلك غير الزمان فاذا كانت صفة القبلية والبعدية
قديمة كان الزمان قديما وهو من العالم الثامن انه لو كان

ﺑﻪ في كونه آخذا لاحاء فلا معنى لمحجة فيما عداه ولولا قيام الدليل العقلي على حدوث كل موجود سوى
الرب تع لما كان قوله تع ... محمولا على السبق الوجود او لعين غيره وقوله تع الذي بيده الخلق
لم بعينه فالصحيح ان كان عايدا الى الخلق غير ان الخلق قد يطلق على الايجاد بعد العدم وقد يطلق
على الاحاء وبالنسبة الاجزاء بعد التفرق ومنه قوله تع خلقكم من تراب وقوله ... من
الانسان من طين وليس المراد غير الاحاء وبالنسبة الاجزا وعند ذلك فليس عود الضمير الى
الخلق بمعنى الايجاد اولى من عوده اليه بمعنى الاخر وعلى هذا فلا يكون الاية دالة على سابقة العدم
وعلى هذا يخرج الجواب عن الاية ... اما الاجماع على ان كل مخلوق سيعدم موجود مخلوق
... حكاية عن ربنا لما ... الخلايق ... قال
انها العظام البالية والجلود المتمزقة ... والاجماع ... سابقة التفرق والاجماع والتفرق
الاعراض صفات الموجودات لا من صفات المعدومات واذا ... على بيان الموجود واقسام
فلنشرع في بيان المعدوم **الباب الثاني في المعدوم واحكامه ويشتمل على اربعة فصول**
ا في انقسام المعدوم الى واجب العدم وممكن العدم ب في ان المعدوم هل هو معلوم ام
لا ج في تحقيق معنى الشيء د في ان المعدوم الممكن هل هو في حال عدمه شيء ام لا الفصل
الاول في انقسام المعدوم الى واجب العدم وممكن العدم والمعدوم اما ان يكون
بحيث لو فرض موجودا عرض عنه المحال لذاته او لا يكون كذلك والاول هو الممتنع الوجود
الذي ... العدم كالجمع بين الضدين في محل واحد والجمع بين النفي والاثبات ...
وكون الجوهر الواحد في مكانين في آن واحد والثاني هو المعدوم الممكن وذلك كالعالم قبل
حدوثه وكالاشياء المعدومة في وقتنا هذا مما سيوجد في ثاني الحال من الكائنات
واصول المتجددات كالحركات والسكنات واصناف الشهود والحيوان وربما ذهب بعض الجهال ومن لا يعبأ به
الى المنع من هذه القسمة وزعم ان كل معدوم ممكن ... الوقوع ... لا حاصل لها
منها ان الجمع بين الضدين والنفي والاثبات وكون الواحد اثنين ... وغير ذلك مما نحكم باحالة
وقوعه وامتناع وجوده لذاته اما ان يكون معقولا متصورا في النفس او لا يكون معقولا
متصورا في النفس فان لم يكن معقولا متصورا في النفس فلا يخفى ان الحكم على ما ليس معقول ...
كالحكم بوجوده وان كان معقولا فهو ممكن في نفسه والا كان تصوره وتعقله جهلا على خلاف ما
هو عليه ومنها ان حكم العقل باحالة الجمع بين الضد والنفي والاثبات قضية تصديقية و
الحكم بالقضايا التصديقية حكم بنسبة بين مفردات فيستدعي ذلك تصورات المفردات
والا كان الحكم بالنسبة بين مفردين غير متصورين خطا واحد تصورات القضايا المذكورة و

للجمع بين الضدين والجمع بين النفي والاثبات يكون متصورا لنفسه وتحقيق عنه كونه متحققا لذاته و
جوابه من وجهين اجمالا وتفصيلا اما الاجمال فهو ان هذا قدح في البديهيات فلا يكون
مقبولا واما التفصيل وهو الشبهتين فان حاصلهما يرجع الى حرف واحد وهو القول
بلزوم تصور مانع من الجمع بين الضدين والنفي والاثبات وكون الواحد اثنين لاثنين الى غير
ذلك وهو الممنوع المنفي منه من الجمع بين الضدين والنفي والاثبات هو الجمع التصوري للحقائق
التي اتصف بها والعاقل كالسواد مع الحلاوة ولذلك المنع من الكائن الامر الحقيقي للتصور بحسب
الى المكان الواحد وكذلك المنع المنفي عن الواحد بالنسبة الى الاثنين الماهي الممتنع كحكم الاثنين
اثنين وما زاد عليها بالنسبة الى الواحد فلم يكن ما تقتضيا المحال في التصور بل متصورا والاصول
وعلى هذا فلا يخفى الكلام في كل ما يرد في هذا القبيل **الفصل الثاني في ان المعدوم هل
هو معلوم ام لا** اتفق العقلاء على ان المعدوم معلوم خلافا لبعض شذوذ المبتدعة في قولهم ان
المعدوم غير معلوم ومفصل جهالاتهم ومتبعوه بين المعدوم الممكن والمستحيل فقال المعدوم الممكن
معلوم والمعدوم المستحيل غير معلوم مع لزوم انه يتعلق العلم به وزعم ان العلم المتعلق بالمستحيل
علم لا معلوم له وقد احتج المثبتون بان قالوا اما ان يقال بجواز تعلق العلم به او لا فان قيل بجوازه
لما ان الانقلاب بالثاني لوجهين الاول انا نجد من انفسنا العلم الضروري بان النفي والاثبات
لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة ولو لم يكن العلم متعلقا بكل واحد منهما لامتنع استحالة
القضايا بالنسبة التصديقية بينهما والعلم بالنفي الذي كان العلم متعلقا به الثاني انا نجد من انفسنا
العلم الضروري بانه ليس من فوقنا بحر من زئبق وان الشمس في الليل غير طالعة وان الام ليس
جرح ولا ... وكل ذلك متقرر عدم كل واحد منها وذلك مع عدم تعلق العلم بالثالث
هو ان قبل حدوث الحادثة لا انقلاب بان الصانع لم يكن عالما بحدوثه قبل حدوثه او لا فان قيل بانه
كان عالما به لا جائز ان يقال بالاول اذ هو كفر صريح وان قيل بالثاني فهو المطلوب فان قيل
تعلق العلم بالمعدوم فاما ان يقال بان المعدوم من جهة ما تعلق العلم غير معلوم كما قاله ابو هاشم
في المعدوم المستحيل الممتنع الوجود او لانه معدوم لا جائز ان يقال بالاول فانه لا معنى
لكون المعلوم معلوما غير تعلق العلم به فالقول بكونه غير معلوم مع الاعتراف بتعلق العلم به مراغمة
على المعنى ونزاع في العبارة والحاصل له لم يبق الا ان يكون معلوما وهو المطلوب فان قيل
ما ذكرتموه ان دل على كون المعدوم معلوما فهو معارض بما يدل على انه غير معلوم وهو انه لو
كان المعدوم معلوما فاما ان يكون متميزا في العقل عن الموجود او لا يكون متميزا عنه فان
كان الاول فالتمييز صفة ثبوتية لان نقيض التمييز لا تمييز واللاتمييز عدم فالتمييز ثبوت و

لا يلزم من ذلك ان يكون المعدوم ثبوتا ضرورة اتصافه بالصفة الثبوتية ولكن المعدوم ثبوتا مع
كان ان هذا المعدوم متميز عن الموجود في نفس الامر سواء كان معلوما او لم يكن معلوما وحال
عليه انه لم يكن متميزا في نفس الامر لزم منه ان من علم بالوجود انه كان عالما بالعدم ضرورة
عدم الامتياز بينهما وهو صحيح فعلم التميز صفة ثبوتية ... المعلوم عن غيره تارة تكون
بامر عدمي وتارة بامر ثبوتي وعلى هذا فالتميز ان كان وجوديا كان سلبه عدما وان كان عدميا
كان سلبه ثبوتا لان سلب السلب اثبات **الفصل الثالث في ان المعدوم هل هو معلوم ام لا**
مذهب اهل الحق من الاشاعرة ان لفظ الشيء عبارة عن الموجود لا غير فكل شيء عندهم موجود وكل
موجود شيء ووافقهم على ذلك الكعبي من المعتزلة وذهب الجاحظ والبصريون من المعتزلة الى ان
الشيء هو المعلوم والتزموا على ذلك كون المعدوم الممتنع شيئا وحقيقته وذهب ابو العباس الناشي
الى ان الشيء هو القديم وان اطلق اسم الشيء على الحادث فلا يكون حقيقيا بل تجوزا وذهب جهم
الى ان الشيء هو الحادث دون القديم وذهب هشام بن الحكم الى ان الشيء هو الجسم ولا شيء في
الحقيقة سواه وذهب ابو يعقوب البصري والشحام من المعتزلة البصريين الى ان الشيء حقيقة
في الموجود ومجاز في المعدوم وكل ... واعلم ان النزاع بيننا هنا وان كان الاصل في الاطلاق اللفظي
دون المعنى ومثل هذا فما كان المدرك فيه اللغة واللغة مساعدة لما فيه الحق وما كان على خلاف
اللغة فمردود لا مجال للعقل في اثبات اللغات وعند هذا فلا بد من تحقيق مذهب اهل
الحق اولا والانعطاف على ابطال الخصوم ثانيا فنقول اما اطلاق لفظ الشيء بازاء
الموجود فلا وفق اللغة واصطلاح اهل اللسان وسواء كان الموجود قديما او حادثا ولهذا فانا وجدنا
اهل اللسان في كل عصر واوان متطابقين بلفظ الشيء ازاء الموجود وانه لو قال القائل الموجود
شيء لم ينكر عليه منكر من اهل اللغة واصطلح على الاطلاق الحقيقي ثم لو كان ذلك مجازا لصح
نفيه ولما اذا قال القائل الموجود ليس بشيء لبادر الى الانكار عليه كل من شد اطرافا من
العربية وكان عارفا باصطلاح اهل اللسان حتى العوام ومن لم يتوغل في العربية وعلى الجملة
من اهل اللغة من عرف ... الموجود قديما او حادثا جسما او عرضا فمن ادعى الفرق
بين القديم والحادث او الجسم والعرض حتى انه جعل ذلك حقيقة في البعض دون البعض مع تحقق
الوجود في الكل فلا بد له من دليل نقلي عن اهل الوضع او الشرع يدل على التفرقة لتعذر
استفادة ذلك من العقل والسبيل اليه ويحمل القائل بان الشيء هو الجسم صحة اطلاقه
على ما ليس بجسم ويدل على ذلك قوله تعالى لقد جئتم شيئا ادا اراد دواهيه او عظيم وقوله
تعالى وكل شيء فعلوه في الزبر واراد به افعالهم والمعتزلة نعم ان الشيء هو المعلوم فلم يصح تسميته

١

المعدوم المستحيل شيئا ضرورة كونه معلوما على ما مر في الفصل المتقدم ومن اطلق لفظ الشيء على المعدوم
حقيقة او مجازا فلا بد له من مستند والمستند في ذلك انما هو النقل دون العقل على ما يشهد
والاصل عدمه فمن ادعاه احتاج الى دليل لنفي وانه على خلاف ما الوف المعروف عن
اهل اللغة في تقسيم المعلوم بتقسيمهم الى شيء والى ما ليس بشيء والمستحيل الموجود والمعدوم في
الاطلاق لفظ الشيء لما صح هذه القسمة لاستحالة وجود واسطة بين الموجود والمعدوم
على ما يأتي في الاحوال والاولى ان يقال انما صحت هذه القسمة بالنظر الى المعدوم المستحيل
فانه ليس بشيء بالاتفاق وعند هذا فلا يمتنع اطلاق لفظ الشيء على المعدوم الممكن
والموجود وما ليس بشيء على المعدوم المستحيل الا المعدوم الممكن ان قيل انه شيء في
نفس الامر حقيقة فان ابطاله قريب وان قيل بتسميته شيئا مجازا وتسميته استعارة
مع كونه ليس شيئا حقيقة فالاصل عدم التجوز في الاطلاق الا ان يدل الدليل عليه ولا دليل
عليه فلا يبعد بيانه فان قيل دليل جواز اطلاق اسم الشيء على المعدوم الممكن قوله تعالى
ان زلزلة الساعة شيء عظيم وقوله ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا سمى الزلزلة [illegible] والفعل
قبل وقوعهما شيئا وذلك لا يخرج عن الحقيقة او التجوز [illegible] انما
كان [illegible] ووقوعهما وعلى رأي من لا يعرف من البصريين يكون [illegible] ثابتة في العدم او في جهة
ان الزلزلة [illegible] على الاخرى ومعنى قوله ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا اي [illegible] فعل
علا ثم هذه الظواهر معارضة بما يدل على ان المعدوم ليس بشيء لان المعدوم لو كان
وهو قوله تعالى وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا وقوله والله على كل شيء قدير فان هذا
يدل على ان المعدوم ليس بشيء ان المعدوم لو كان شيئا لكان الباري قادرا عليه
وشيئية المعدوم عندهم غير [illegible] بل واجبة لا [illegible] المعدوم وذاته ايضا فان
شيئية المعدوم اما ان يكون حادثة او قديمة لا جائز ان يكون حادثة فانه معدوم [illegible]
حدوثها والاحوال المعلومة [illegible] فالقول بتسميته شيئا في بعض احواله دون البعض
تحكم لا حاصل له كيف وان ذلك خلاف اصلهم وان كانت شيئيته قديمة فالقديم ليس مقدورا
على ما تقدم ذكره فلا يخفى ما فيه من ترك الحمل [illegible] الظاهر [illegible]

الفصل الرابع في ان المعدوم هل هو شيء وذاته ثابتة في حالة العدم ام

واذا ثبت انقسام المعدوم الى ممتنع الوجود لذاته والى ممكن الوجود لذاته فقد اتفق العقلاء كافة
على ان المعدوم الممتنع ليس بشيء في نفسه واطلق عليه الشيء لفظا واما المعدوم الممكن فقد اختلفوا فيه
فذهب اهل الحق من الاشاعرة الى انه ليس بشيء في ذاته ولا له حقيقة ثابتة حال عدمه كما في

ابطال هو

٨٤

المعدوم الممتنع الوجود وانه لا حقيقة له ولا [illegible] وجوده بل وجوده ذاته وذاته وجوده واتفق على ذلك
جماعة من المعتزلة كالنصيبي من البصريين والكعبي ومتبعيه من البغداديين والجبائي [illegible]
وذهب جماعة من البصريين كالجبائي وابنه والشحام واتباعهم الى ان المعدوم الممكن في حالة عدمه
شيء وذات ثابتة وحقيقة متقررة وانه موصوف بخصائص النفس لكونه جوهرا وعرضا وسوادا وبياضا
ولونا وطعما ورائحة [illegible] حال الوجود ثم اختلف هؤلاء فذهب
الجبائي وابنه [illegible] منهم الى انه لا يوصف المعدوم في حالة عدمه انه كان جوهرا بقبول الاعراض ولا
بالتحيز [illegible] وذهب الشحام ومتبعوه الى ان الجواهر في العدم قابلة
للاعراض [illegible] بالجواهر [illegible] في العدم مجتمعة ومتركبة
[illegible] وليس موجودة [illegible] وانه لا يتصف بكونه متحركة [illegible]
على شرح المذاهب تفصيلا فلا يخفى [illegible] وما هو اجماع [illegible]
[illegible] ثابتة في العدم فذات [illegible] الخارجة فلا بد
[illegible] ثابتة لها [illegible] والوجود [illegible]
المحالات [illegible] الذوات ثابتة في العدم [illegible] امتناع كل واحد [illegible]
[illegible] متحققة لذاتها لما تقتضي [illegible] في حالة الوجود
[illegible] الذات [illegible] لكان [illegible] للعدم مع انفراد
لانه وان [illegible] الذات كانت الذات في حالة العدم [illegible] الصفات [illegible] وذلك
[illegible] في العدم [illegible] قبول الصفات عليه
[illegible] في حالة العدم [illegible] لاوله
[illegible]
والاظهر [illegible] الفرق بين الواحد والكثير وان كانت [illegible] بالتمايز
بينها [illegible] الذات [illegible] فلا اشتباه لان [illegible]
لان الذات [illegible] ضرورة تحقق ملزومه وان كان [illegible]
مخصصا [illegible] كل واحد [illegible] ولا يتصور [illegible] تخصصه
المخصص بذلك [illegible] دون [illegible] كل الوصف لكان دورا ولا
[illegible] الذوات المعدومات [illegible] الصفات عليها [illegible] للمعدوم
الوجه الثاني [illegible] الذوات [illegible] في حالة العدم [illegible]

متناهية او غير متناهية لا جائز ان يقال بالاول ضرورة الاتفاق على ان الممكنات غير متناهية فحينئذ
نقيض القول بثبوت بعضها دون بعض اولى من العكس وان كانت غير متناهية فعند دها قبل
خروج شيء منها الى الوجود يكون اكثر مما بقي منها بعدما خرج منها الى الوجود شيء والا كان الشيء مع
كله لا مع غيره وهو محال وما خرج منها الى الوجود متناه فالمتفاوت من الممكنات المعدومة متناه
ما هو متناه فيكون المعدوم من الممكنات متناهية كما سبق تقريره في اثبات واجب الوجود ولما لم يجز
ما المانع ان لا يكون متحققة في حالة العدم والقول بان ذلك انما يمكن لازما للذات او [illegible] لازم
لها فنقول ما المانع ان يكون لازما لها مشروطا بالعدم وعند ذلك فلا يلزم من [illegible] فوات
المشروط وهو العدم فوات الذات ولان الذات في حالة العدم مجردة عن تعاقب الصفات عليها
وان سلم لكن حالة الثبوت في حالة العدم مجردة عن التعاقب للصفات ولكن ما المانع منه والقول بان ذلك
هو الطاقة بمعرفة الموجود وهي مجردة وليس ذلك من الضروريات والنظري فلا بد له من دليل
ولا دليل عليه [illegible] البحث [illegible] ثم وان سلمنا امتناع لا تحادها الا ان
الكل وما ذكروه في الوجه الاول فهو لازم بتحقق الذوات مع [illegible] وكل ما هو جواب
لهم في الذوات الموجودة فهو جواب في الذوات الثابتة في العدم والتخلص عنه والقول بانه
يلزم ان يكون الذات في حالة العدم مجردة التعاقب للصفات عليها وهو [illegible] ابطلناه فيما تقدم
وما ذكروه في الوجه الثاني فقد ابطلناه في اثبات واجب الوجود المسلك الثاني انه لو كانت الذوات
متحققة ومتقررة خارج الذهن في حالة العدم لكانت موجودة في حالة العدم ومحال ان يكون المعدوم
موجودا والاول [illegible] هذا القول بعدم وجود العالم [illegible] وبيان الملازمة انه لو كانت
الماهيات متقررة حالة العدم وكونها زائدة على ماهيتها و[illegible] لو قلنا السواد كان [illegible] حصول
واذا قلنا السواد متحقق ومتقرر كان [illegible] تصورنا [illegible] ولولا ان المفهوم
من تحقق الذات زايد على المفهوم من تقررها لما حصل هذا الفرق واذا كان تحقق الذات وتحققها
خارج الذهن زايدا عليها فلا معنى للوجود الا هذا ولهذا فانا اذا [illegible] علينا وجوده
علمنا ضروريا وعلمنا [illegible] حصوله وثبوته ولو كان وجوده ما اشتق من الصفة الى الذات الزايدة
لما كان [illegible] والتصديق [illegible] الذات ضروريا بل مكتسبا وهو ممتنع وهذا المسلك ضعيف
ايضا اذ للقائل ان يقول لا نسلم [illegible] الذوات وتحققها في العدم زيادة على نفس الذوات وما ذكروه
من الفرق من التصور والتصديق انما هو بحسب اللفظ دون المعنى وان [illegible] مع الحالة [illegible]
ثبوت الذوات زايدا على انفسها ولكن لا نسلم ان الثبوت هو الوجود بل الثبوت اعم من الوجود فكل موجود
ثابت وليس كل ثابت موجودا [illegible] ولو ان الموجود [illegible] لا نسلم

الموجودة

[illegible] ثبوت وجوده

لا نسلم ذلك فان تعقل الوجود والحكم على الذات بكونها موجودة ليس كسبيا بل الكسبي كون الوجود
زايدا على الذات او غير زايد عليها والاضافة [illegible] المسلك الثالث ان الذوات الثابتة
في العدم ممكنة لذواتها وكل ممكن محدث فالماهية المعدومة محدثة مسبوقة بالعدم الصرف
وهو المطلوب اما انها ممكنة لذواتها فلانها لو لم تكن ممكنة لكانت واجبة الثبوت لذواتها في
الخارج ومستغنية عن الفاعل ولو كانت كذلك لكانت واجبة الوجود اذ لا معنى لواجب
الوجود الا ما كان متحققا لذاته ويلزم التعدد في واجب الوجود كما سبق فلم يبق
الا ان تكون ممكنة واما بيان ان كل ممكن حادث فلما سبق في حدوث العالم وهو فاسد
ايضا اذ للقائل ان يقول لا نسلم ان الذوات ممكنة الثبوت في حالة العدم بل هي واجبة الثبوت لنفسها
وذاتها ولا يلزم من ذلك ان تكون واجبة الوجود لذاتها الا ان يبين ان المفهوم من الثبوت هو
المفهوم من الوجود والا فعلى تقدير ان يكون المفهوم من الثبوت اعم من الوجود كما هو مذهب
الخصم فلا يلزم من نفي الاعم نفي الاخص [illegible] الدعوى في ذلك غير كاف وان سلمنا ذلك
لكن مع استحالة [illegible] امتناع وجود واجبين على ما سبق وما قيل في ذلك فقد
ابطلناه فيما تقدم المسلك الرابع لو كانت ذات الجوهر ثابتة في العدم متحيزة لكان التحيز صفة
زايدة على ذات الجوهر وحالة [illegible] الوجود وذلك يوجب ان المختص بالجهة متحيزة وذات
الجوهر غير مختصة بالجهة وحلول ما يكون مختصا فيما لا يكون مختصا بالجهة محال [illegible]
معلوم بالضرورة وهو ايضا من النمط الاول اذ للقائل ان يقول لا نسلم [illegible] التحيز زايد للجوهر
في حالة العدم [illegible] لم يكن كذلك لكان التحيز صفة زايدة على ذاته مسلم [illegible] ان
التحيز مختص بالجهة [illegible] المختص بالجهة [illegible] انما هو ذات الجوهر مشروطا بالوجود
ومع عدم الوجود فلا تحيز [illegible] شرط التحيز [illegible] فلا يلزم منه حلول المختص بالجهة
فيما لا اختصاص له بالجهة والتخلص عنه [illegible] المسلك الاول [illegible]
بان الذوات ثابتة في العدم يلزم منه كون المنفي ثابتا وهو محال [illegible] بيان الملازمة
[illegible] العدم صفة نفي [illegible] عن [illegible] والوجود [illegible] الموصوف
صفة التي [illegible] كان للمتصف صفة [illegible] ثبات يكون ثابتا والذوات المتصفة بصفة العدم
صفة نفي [illegible] ثابتة لكان المنفي ثابتا [illegible] فلا فرق [illegible] العقل
ان المنفي والثابت [illegible] النقيض [illegible] النفي والاثبات وهذا المسلك وان
حكم على معناه جماعة من فضلاء المتكلمين كالشهرستاني وغيره غير انا لم نطلع على هذا النقل
والتحرير لغيرنا وهو في غاية الحسن والقوة المسلك الثاني انه لو كانت الذوات ثابتة

في العدم فخرج وجودها وصيرتها اما ان تقدر لها امر لم يكن في حال عدمها او لم يتجدد فان كان الاول فذلك اما
جوهر او عرض او حال زائدة عليهما لا جائز ان يكون جوهرا او عرضا اذ قد فرضنا ذاتهما في
حالة العدم في الازل والافتراق بين كل من جوهر وجوهر وبين عرض وعرض وان كان حالا زائدا
عليهما فهو مبني على القول بالاحوال والحكم باثباتها باطل وان كان الثاني فلا فرق بين حالة الوجود وحالة
العدم وهو صحيح وهذه الحجة انما لزمت من القول بثبوت الذوات ثابتة في حالة العدم فان ثبوت لها
المسلك الثالث وهو المسلك المشهور للاصحاب وهو قريب من المسلك الذي قبله هو ان القول بكون الذوات
ثابتة في حالة العدم مما يمنع من كون الباري مبدعا او مخترعا وخالقا وموجدا للذوات وهو انه قادر على
الابداع وقدرته لا بد وان تكون مؤثرة في شيء من الجوهر او عند ذلك فاما ان يكون مؤثرة في ذات
الجوهر او العرض او في صفة حالة زائدة على نفس ذات الجوهر والعرض والاول محال لان الذوات
ثابتة عندهم في حالة العدم ازلا والثاني ايضا لا يصح لان الدليل منع من ذلك اما ان يكون فعلا مبنى
على القول بالحال فانه كان الاول فاشتراك القدرة في حال والاحال محال وان كان قالوا به
كما هو مذهب من قال منهم فهو معترف بان الحال ليست معلومة ولا مجهولة والمعدوم والمجمل
عنها ولا حاصل تاثير القدرة او الفاعلية في الذات او في حال زائدة على الذات فقد بطل
الاختراع والحدوث وهو صحيح المسلك الرابع انه لو كانت ذات السواد والبياض في العدم ثابتة
فاما ان تكون بذاتها مستغنية عن المحل فتقوم بها او لا تكون مستغنية فان كان الاول فاقام البعض
من المحدثة فيلزم ان تكون ايضا بذاتها مستغنية عن المحل حالة الوجود ضرورة انها حالة الذات
وان ما ثبت للذات انما لها تكون علة زوالها ويلزم من ذلك امتناع الفرق بين الجوهر والعرض
والاعراض وهو صحيح وان كان الثاني فهو ان يكون بذاتها مفتقرة الى المحل كما قاله الشحام منهم فلو
فرضنا سوادا او بياضا مفتقرا في محل واحد في طرف العدم فاما ان يكون لكل واحد منهما
قائما بذلك المحل او بغيره او يكون احدهما قائما به والاخر قائما بغيره لا جائز ان يقال بالثاني والثالث
والا لزم الاستغناء عنهما عند فرض حلولهما في المحل الذي فرض وجودهما فيه ولا سبيل الى الاول فانه لا يصح
ان يحكم على الشيء الا بالفرض لانه يؤدي الى انه لو فرضناهما بصفة الاجتماع في حالة العدم ولو
كان لذلك لما امتنع الاجتماع بينهما في حالة الوجود اما ان يكون لا بد للتنافي بينهما وهو الوجود او
لما به الافتراق وما به الافتراق اما الذات او وجود احدهما وذات الاخر لا جائز ان يقال
بان التنافي باعتبار الاشتراك بينهما في الوجود اذ هو قضية واحدة فيهما ولا يجوز ان يكون
التنافي ذات احدهما ووجود الاخر والا استحال اجتماع ذات السواد ووجود غيره ونفسه
ولذلك ذات البياض ووجوده في نفسه لان الوجود في السواد والبياض عندهم معنى واحد لا اختلاف

سيما

٨٦

سيما فيه فاذا كانت ذات السواد مضادة لوجود البياض وذات البياض مضادة
لوجود السواد كانت ذات السواد مضادة لوجوده في نفسه لمضادتها له في
البياض وذات البياض مضادة لوجود البياض لمضادتها له في السواد
ضرورة الاتحاد في المعنى ولا جائز ان يكون باعتبار ذاتيهما اذ قد فرضناهما غير متضادين
لذاتيهما في حالة العدم وهذه المحالات انما لزمت من القول بثبوت الذوات في
العدم فلا ثبوت لها فيه والخصم عشر شبه الشبهة الاولى انهم قالوا قد بينا فيما تقدم
في كتب وجود واجب الوجود ان الوجود زائد على نفس الذات المتصفة به وحدوث
الممكنات هو نفس وجودها بعد عدمها زائد على ذواتها فلو كانت ذواتها حادثة ولها
لكان لها حادثة ايضا بحدوث زائد عليها ذلك الكلام فيه كالكلام في الاول وهو
تسلسل ممتنع لا ان يكون ازلية الثبوت في حالة العدم وهو المطلوب الشبهة الثانية
ان العلم متعلق بالمعدومات المتمايزة على ما سبق في الفصل الثاني من هذا الباب والتمايز
بين المعدومات يستدعي تقررها في انفسها وذواتها في العدم وبيانه من وجهين الاول
انه يصح الحكم على كل واحد من المعدومات بانه متميز عن الباقي وهو حكم ايجابي والحكم الايجابي
يستدعي تقرر ذات المحكوم عليه الثاني انها اذا كانت متمايزة فلا بد وان يكون امورا
ثابتة او البعض ثابتا والبعض منفيا لاستحالة وقوع التمايز في المنفيات المحضة ولا علام
الصرفة وعلى هذا ان كان القسم الاول فهو المطلوب وان كان القسم الثاني فقد سلم ان ذوات
بعض المعدومات ثابتة في العدم ويلزم منه ثبوت الباقي لاستحالة الفرق بين معدوم
ومعدوم من الحاكم الشبهة الثالثة هي ان المعدومات الممكنة متصفة بصفة الامكان
قبل وجودها ولا امكان صفة ثبوتية كان المتصف به ثبوتا ومتقررا كما عرف فيما تقدم في مسئلة
حدوث العالم الشبهة الرابعة ان المعدومات منقسمة الى ممتنع وغير ممتنع وبعض الممتنع
ليس ممتنعا فالممتنع نفي محض وبعضه يجب ان يكون ثبوتيا وذلك هو الواجب الوجود لذاته
والممكن الوجود لذاته الشبهة الخامسة انه لو كانت الذوات الممكنة متجددة لكانت
مفتقرة الى مرجح يرجحها ولو كان كذلك لخرجت ذات الجوهر وحقيقته وذات السواد
وحقيقتها عن كونه جوهرا او سوادا او عند فرض عدم ذلك المرجح والقول بخروج
الجوهر والسواد عن حقيقته محال لان الحكم الخبري يستدعي اجتماع المحكوم به والمحكوم
عليه في الذهن واجتماع المحكوم عليه وهو الجوهر مع الحكم به وهو بطلان الجوهر و
خروجه عن حقيقته محال لزم عند الخصم فاذن ذوات الممكنات غير متجددة بل

ازليته حالة العدم الشبهة السادسة انه لو لم تكن الذوات ثابتة في حالة العدم متميزة فيه لم
يتصور من الفاعل ايجادها ولا القصد الى ايجادها والا كان القصد الى ايجاد ما لا تعلق عنه
ولا هو متميز في نفسه ولعله يقع جوهرا او عرضا وجواب الشبهة السابعة ان المعدوم الممكن
في الازل اما ان لا يكون غير الله تعالى او يكون غيره فان كان الاول لزم ان يكون هو الله تعالى وهو محال
وان كان الثاني لزم ان يكون شيئا لان المتغايرين لا يكونان الا شيئين على ما سبق في معنى
المتغايرين وهو المطلوب الشبهة الثامنة ان المعدوم معلوم فلو جاز ان يكون معلوما وليس
بشيء لجاز ان يكون مدركا وليس بشيء اذ الادراك عندكم نوع من العلم وجواب الشبهة التاسعة
ان الصفات تنقسم الى الواجبة والجائزة كما سبق تحقيقه وكون الجوهر جوهرا والسواد سوادا
من الصفات الواجبة وكل ما كان واجب الثبوت لا يكون محتاجا في اثباته الى قادر ولا فعل
فاعل وما كان كذلك لا يتوقف ثبوته على الحدوث المقدور الشبهة العاشرة التمسك بقوله تعالى
ان زلزلة الساعة شيء عظيم وقوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا ووجه الاحتجاج
به انه سمى زلزلة الساعة والفعل قبل وقوعه شيئا والاصل في الاطلاق الحقيقة والجواب
عن الشبهة الاولى لا نسلم ان الوجود والحدوث زائدان على ذات الموجود وما ذكروه في الدلالة
عليه فقد ابطلناه في موضعه وان سلمنا ذلك لان الحدوث زائد على ذات الحادث فلا نسلم
انه يلزم ذاته قولهم لو كانت الذات حادثة لزم التسلسل قلنا متى اذا كانت حادثة
بحدوث هو نفس ذلك الحدوث الاول او بحدوث آخر الاول ممنوع والثاني مسلم فلم قلتم
انها تكون حادثة بحدوث غير ذلك الحدوث ولا يخفى انه لا سبيل الى اثباته وعن
الشبهة الثانية لا نسلم ان تعلق العلم بالمعدومات المتمايزة يوجب تقررها وثبوتها في
العدم وما ذكروه من الوجه الاول فهو باطل من وجهين الاول هو انا نحكم على الممتنع
الوجود بانه متميز عن الممكن الوجود وهو حكم ايجابي وما لزم منه ثبوت ذات الممتنع باتفاق
العقلاء الثاني انا نحكم على عدم الوجود بانه متميز عن الوجود ونعقله لذلك وليس الحكم عليه
من حيث هو ذات متقررة قبل الحدوث بالاتفاق منا ومنهم الثالث هو ان الاضافات
اللاحقة للحدوث بالجوهر والعرض ككون الجوهر في هذا المكان دون هذا المكان وكونه
علة ومعلولا وكون العرض في هذا المحل دون هذا المحل امور معلومة الثبات قبل الحدوث
ومحكوم على كل واحد منها انه متميز عن الآخر وليس لها ذوات متقررة حالة العدم لا اتفاق
الرابع وهو لازم على ما عرفتم ان الجوهر من التركيبات المختلفة في انواع الحيوانات
والنباتات والجمادات وغير ذلك من الهيئات الواقعة بعد الحدوث انها ليست لها

ذوات ثابتة في حالة العدم مع انها معلومة ومتمايزة ومحكوم على كل واحد منها انه متميز
عن الآخر قبل الحدوث وما ذكروه من الوجه الثاني فباطل من وجهين الاول ان ما ذكروه
انما يلزم في المعدومات المطلقة واما المعدومات المضافة فلا الثاني ان ما ذكروه باطل
بالمعدومات الممتنعة الوجود كالجمع بين الضدين وكون الواحد اكثر من الاثنين فانها
متمايزة في العقل في نفس الامر ضرورة وما لزم ان يكون لها ولا لبعضها ثبوت اصلا وكذلك
الاضافات اللاحقة لحدوث الجوهر كما مر قبل وكذلك التركيبات واختلاف الهيئات متمايزة
وليست هي ولا بعضها ثابتة قبل الحدوث وعن الشبهة الثالثة لا نسلم ان الامكان صفة للحادث وان
سلم كونه صفة للحادث فلا نسلم انه صفة ثبوتية على ما تقرر فيما تقدم وعن الشبهة الرابعة ان الحدوث
والوجود ممكنان قبل وقوعهما وما لزم منه ان يكون كل واحد منهما قبل وقوعه ثبوتيا وكذلك
صفة العدم الممكن ممكنة وليست ثبوتية بالاجماع فما هو الجواب في الحدوث والعدم الممكن فهو
جوابنا في محل النزاع وعن الشبهة الخامسة من وجهين الاول لا شك في كون الماهيات معلولة اذ الوجود
معلول بالاتفاق والوجود عندنا نفس الذات فاذا كان الوجود معلولا كانت الذات معلولة و
على هذا فلا يمتنع خروج الجوهر عن كونه جوهرا عند فرض عدم علته لكن لا بمعنى انه في حال كونه جوهرا
يخرج عن كونه جوهرا بل بمعنى انه لم يتحقق الجوهر عند فرض عدم علته الثاني ان ما ذكروه لازم
عليهم فانهم قالوا ان الذوات غير معلولة ولا مقدورة القادر متعلق بها لتقدم ثبوتها فلا بد وان
يكون متعلق القادرية امرا زائدا على الذات غير الذات وهو اتصاف الحادث بالمرجح كما سبق ذكره اما
الوجود او غيره واي شيء قدر تعلق القادرية به عليه يلزم منه عدم التعلق خروجه عن حقيقته
وما هو جوابهم عن هذا الالزام على ما هو مستند القادرية عندهم يكون جوابنا عن كون الذات معلولة و
مقدورة وعن الشبهة السادسة ان القصد الى الايجاد يستدعي ثبوت المقصود في نفسه او ان يكون
متصورا في نفس القاصد ومعلوما له الاول ممنوع والثاني مسلم وعن الشبهة السابعة من وجهين الاول
ان الخبر انما يشترط فيه ان يكون شيئا او ثابتا او لا يشترط فان كان الاول فالمختار انه ليس غير العدم
شيئا ولا يلزم ان يكون هو الله تعالى على هذا التقدير وان كان الثاني فالمختار انه ليس غير الله تعالى ولا يلزم
منه ان يكون شيئا وهذا من احسن وجوه النظر عليه الوجه الثاني ان ما ذكروه منتقض بقولنا
ان المعدوم المستحيل الوجود ليس بشيء ولا هو الله تعالى مع صحة قول القائل اما ان يكون هو غير الله او
ليس هو غير الله فان كان الاول لزم ان يكون شيئا وان كان الثاني لزم ان يكون هو الله تعالى وهو ممتنع
المستحيل من المحال ومنها العدم المحال لا بالنسبة الى مقابله من الوجود فان المستحيل ليس هو نفس الممكن
ولا هو شيء وكذلك العدم مع نفس الوجود ولا هو شيء وفي صور النقض من هذا الجنس متسع

فكل ما هو جواب في هذه الصورة فهو جواب فيما نحن فيه وعن الشبهة الثامنة من وجهين الأول أن ما ذكروه
تمثيل من غير جامع فلا يقبل ولو امتنع في ذلك بمجرد الدعوى لما عجز عن مقابلته بما ذكره وهو أن يقال
ولو جاز كون الذوات في العدم أشياء وهي غير مدركة ولو جاز أن تكون شيئا ولا تكون مدركا لجاز أن
تكون شيئا ولا تكون معلوما الثاني أنه منتقض بالمعدوم المستحيل الوجود فإنه معلوم وليس بشيء
والعدم ذلك بالاتفاق وعن الشبهة التاسعة من وجهين الأول هو أن كون الجوهر جوهرا والسواد
سوادا لا مزيد عندنا على نفس الجوهر والسواد بل هو هو وإذا كان الجوهر والسواد معلولين كانت
صفتاهما معلولتين ومعنى كون الجوهر جوهرا والسواد سوادا منه ولهذا أنه لا شيء ذاته
الإجراء وكذلك في السواد وغيره وذلك لا يوجب الاستغناء عن الفاعل الثاني أنه منتقض بكون
الحادث حادثا فإنه صفة نفسه واجبة له وهو غير مستغن عن الفاعل وعن الشبهة العاشرة ما
سبق في الفصل الذي قبل هذا الفصل والحمد لله على نعمه

الباب [illegible] في الحال

ما ليس بموجود ولا معدوم

ويشتمل على أصلين الأول في الأحوال والثاني في العلل والمعلولات
وأحكامها

الأصل الأول في الأحوال

وقد اختلف المتكلمون في نفيها وإثباتها و
الذي عليه اتفاق أكثر الأئمة من أصحابنا وقدماء المعتزلة نفي الأحوال وأثبتها أبو هاشم
ومن تابعه من متأخري المعتزلة وإمام الحرمين أبو المعالي وجماعة من أصحابنا وأما القاضي أبو بكر
فقد تردد قوله في إثباتها ونفيها فقال تارة بالنفي وتارة بالإثبات وقبل الخوض في الحجاج
لا بد من تحقيق معنى الحال وبيان أقسامها ليكون التوارد بالنفي والإثبات على محز واحد
ثم تعريف الحال بماذا قال إمام الحرمين ليس لأئمة [illegible] أقسامها وما [illegible] إلا بالحد والرسم
إذ الحد والرسم لا بد وأن يكون شاملا لجميع مجاري الأحوال وأقسامها باعتبار معنى
واحد وإلا فهو لبعض منها والحد والرسم يجب أن يكون [illegible] للمحدود ولا أخص منه ولا أعم
وذلك يفضي إلى ثبوت الحال للحال من جهة أن الحد لا [illegible] إلا وقد اشتركت كلها في معنى
واحد وكلها وقع به الاشتراك والافتراق من المعاني فهو حال زائد عليها وفيه نظر فإن هذا
القائل إنما [illegible] به شمول الذوات وتفترق [illegible] سمي الأحوال وتفترق على ما هو
مذهب القائل بالأحوال فإن الذوات [illegible] التي تتفق وتفترق بالأحوال إذ اتفاق الأحوال
في افتراقها فليس الأمر فيها كما في [illegible] وإنه لا يفترق بالفرق بل يقول كل ما يقع به الاتفاق و
الافتراق فهو حال فإن افترق بالفرق فلا اتحاد وإن لم تفترق بالفرق فالأحوال لا بد
لها من اتفاق وافتراق فإنهما [illegible] انقسامها إلى المعللة وغير المعللة كما [illegible] في معنى الحال ثم
إذا كان فاتفاقهما وافتراقهما لا يكون إلا بأمور زائدة عليها والاتفاق والافتراق بالأمور الزائدة

ولقوي

للادلة

مكونة حالا فقد اعترف بإثبات الحال للحال من غير تحديد ولا رسم كيف وإن ما [illegible] في التحديد
من ثبوت الحال للحال لازم له بالتعريف بالقسمة ولهذا أبطله بما أولى [illegible] عنه وذلك أن من
ضرورة القسمة وقوع ما به الانقسام والافتراق والاتفاق [illegible] وكل ما [illegible] به الانقسام والافتراق
فهو حال [illegible] عنده وعند هذا فمعنى الحال عند القائل بها عبارة عن كل صفة إثباتية
لموجود غير متصفة بأنها موجودة ولا معدومة فقولنا صفة إثباتية احتراز عن الصفات السلبية
وقولنا لموجود احتراز من كون الجوهر جوهرا والعرض عرضا فإنه من الصفات الثابتة للجوهر
والعرض في حال عدمه عند المعتزلة وليس بحال لأنه ليس صفة ثابتة لموجود وقولنا لا يوصف
بكونها موجودة ولا معدومة احتراز عن الصفات الوجودية كالعلم والقدرة والسواد و
البياض ونحوها ويدخل فيه صفة الوجود فإنه عند من جعله زائدا على الذات لا يوصف بكونه
موجودا ولا معدوما وأما أقسام الحال فهو ينقسم إلى معللة وغير معللة أما المعللة فهي
كل حال ثبت للذات لمعنى قائم بالذات ككون العالم عالما والقادر قادرا ونحوه فإنه
معلل بقيام العلم والقدرة بذاته وقد اتفق أبو هاشم ومن تابعه على القول بالأحوال من
المعتزلة وأصحابنا على أن الحياة وكل صفة يشترط في قيامها بمحلها الحياة وإدراك الألوان
أنها توجب لمحالها أحوالا معللة بها وأما ما عدا ذلك من الصفات التي لا تشترط الحياة ولا
يشترط في قيامها بمحالها الحياة ولا [illegible] كالألوان كالسواد والبياض وغيرها من الأعراض
فقد قال أبو هاشم إنها لا توجب [illegible] بها لمحالها أحوالا ثابتة [illegible] في [illegible]
الأكوان وما شرطه الحياة من الصفات وكذلك [illegible] الحياة إنما يتوصل إلى معرفتها من
معرفة كون ما قام به عالما وقادرا ومريدا ومتحركا إلى غير ذلك ولا كذلك في السواد و
البياض ونحوهما من الصفات العرضية فإنه مشاهد مرئي فلا يفتقر إلى الاستدلال عليه
بكون ما قام به أسود أو أبيض فلو [illegible] جعل علة ثم ولم يجعل علة ههنا والمحقق يعلم أن
التوصل إلى معرفة وجود العلة من حكمها إنما هو معرفة كونها علة للحكم وكون الحكم معلولا لها
فلو وقفنا جعل الوصف علة على [illegible] لا [illegible] ولا كيف وأن الحركة قد تكون
طبيعية عندهم وليس من شرطها الحياة وقد تكون إرادية من شرطها الحياة والأصحاب أن
نسبة الحركة الطبيعية إلى كون المحل متحركا كنسبة الحركة الإرادية إلى كونه متحركا فيما يرجع إلى
المعرفة والخفاء ومع هذا فقد نقل بعض أصحابنا عنهم أنهم جعلوا الحركة الإرادية علة
كون المحل متحركا بخلاف الحركة الطبيعية ومع صحة هذا النقل فالفرق يكون تحكما فإذن
قد بان أنه لا وجه للفرق بين عرض وعرض وإليه ذهب القائلين بالأحوال من أصحابنا وا

كان القاضي ابو بكر قد تردد فيه هذا واما الحال الغير المعللة فهي كل حال ثبتت للذات
غير معللة بمعنى قائم بالذات كالوجود عند القائل بكونه زائدا على الذات وكالصفات التابعة
للوجود ككون الجوهر متحيزا او نحوه وقد اتفق القائلون بالاحوال على انها ليست موجودة
ولا معدومة وتردد قول ابي هاشم في كونها اشياء مع اتفاق اصحابنا على انها لا توصف بانها
شيء واتفقوا بانها ليست بشيء واختلفوا في كونها معلومة متعددة مرادة مخبرا عنها فمذهب
ابي هاشم ومن تابعه الى انها غير معلومة على حيالها الا ان المعلوم على اصله شيء والشيء ما كان
موجودا او معدوما والوجود والحال ليست كذلك وليست مجهولة لان الجهل عندهم من جنس
العلم كما سبق فما لا يكون معلوما لا يكون مجهولا والتي تعددت ولا مرادة ولا مذكورة ولا مدلولة
ولا مخبرا عنها بل هي على حيالها والذات هي المعلومة المعدودة المرادة المذكورة المدلولة
المخبر عنها على حالتها واما القائلون بالاحوال من اصحابنا فانهم قالوا بكونها معلومة
معدودة الى غير ذلك من الصفات على حيالها والذي اراه ان حاصل الخلاف ههنا لا
يؤول الى غير العبارة فان ابا هاشم وان قال بان الحال ليست معلومة لكونها ليست شيئا
على ما علم من مذهبه ان الشيء هو المعلوم فلا يمنع من تعلق العلم بها وان كان تعلق العلم بها
لا ينفك عن العلم بالذات فانه لا نظر بعض العوام انه يقول اعلم الذات على حالة ولا
اعلم تلك الحالة فما ظنك بمن هو احذق العقلاء واذ قد نظروا في غوامض المعقولات
ومن قال من اصحابنا انها معلومة فمعناه ان العلم متعلق بها ولا معنى لكونها معلومة الا
هذا وابو هاشم غير مانع من تعلق العلم بها ومعنى قوله معلومة على حيالها انها معلوم ثابت
زايد على المعلوم من الذات لا بمعنى انها معلومة مع قطع النظر عن الذات فانه كيف يعقل
بعاقل ان يقول ان العقل بحال لا يحويه دون الذات مع قطع النظر عن الذات وكذا الكلام
في كونها متعددة ومذكورة مرادة مدلولة مخبرا عنها واذ اتينا على تحقيق المذاهب
تفصيلا فلنشرع في طرق اهل الحق من النفاة وتفريعها اولا وابطال طرق المثبتين
وما يثبتونه ثانيا وقد تمسك اهل الحق بمسالك المسلك الاول هو ان الاحوال اما ان
تكون موجودة او لا تكون موجودة اذ ليس بين النفي والاثبات واسطة فان كانت موجودة
فقد خرجت عن ان تكون حالا اذ الحال عند القائل بها غير موصوفة بالوجود ثم اذا
كانت موجودة فاما هو المتحد منها اما ان يكون جوهرا او عرضا ضرورة ان كل موجود متحيز
لا يخرج عن كونه جوهرا او عرضا بالاتفاق على ما سبق تعريفه والجوهر والعرض ليس بحال
وان لم تكن موجودة فهي معدومة فانه لا معنى المعدوم الا ما ليس بموجود واذا كانت معدومة

فقد خرجت عن ان تكون حالا لوجهين الاول ان الحال عند القائل بها غير موصوفة بالعدم
الثاني انها اذا كانت معدومة فهي مسئلة المعدوم ان كل معدوم منفي في نفسه ثابت والاحوال
منفية غير ثابتة فلا تكون احوالا لان الاحوال عند القائل بها صفات ثابتة غير متصفة بالنفي
وهذا المسلك في غاية الضعف لاعتماده على المسلك الثاني انه لو كان التماثل والاختلاف
بين الذوات لا يكون الا بالاحوال الزائدة عليها فالاحوال اما ان تكون بعضها متماثلة
من كل وجه ولا متماثلة ولا مختلفة فان كانت لا متماثلة ولا مختلفة لا يكون موجبا للاختلاف وقيل ان الاختلاف
ان التماثل بين الذوات لا يكون الا بها ولا جائز ان تكون متماثلة من كل وجه والا لما وقع
بها الاختلاف بين الذوات ولا جائز ان تكون مختلفة من كل وجه والا لما وقع بها التماثل
بين الذوات وقد حصل التماثل والاختلاف لا يكون الا بالاحوال كيف وانها لو
كانت الاحوال متماثلة من كل وجه والا لما وقع بها الاختلاف بين الذوات والجائز
او مختلفة فاما ان يكون ذلك لذواتها او لوصف زايد عليها فان كان الاول فما المانع
ان يكون الذوات مختلفة او متماثلة لذواتها لا لزايد عليها وان كان الثاني لزم ثبوت
الحال للحال والكلام في الحال الثانية كالكلام في الاول ويتسلسل وبهذا يبطل القول
لكونها متماثلة من وجه ومختلفة من وجه وهذا المسلك ايضا في غاية الحسن والسداد
واما المثبتون فقد تمسكوا بمسالك المسلك الاول انهم قالوا اتفق العقلاء على صحة
التعليل بالعلل وجعلوا طريقا الى اثبات الصفات فاذا قلنا العلم علة لكون العالم
عالما فالمعلول الموجب للعلة اما ان يكون هو الذات التي قام بها العلم واما ان يكون ذلك هو
تسمية الذات بانها عالمة واما ان يكون هو الحال لا جائز ان يقال بالاول فان الذات غير
معللة بالعلم والحادث ان يقال بالثاني لثلثة اوجه الاول ان التسمية من باب الوضع والاصطلاح
اللغوي ويجوز ان تقع وان لا تقع وسببه بعد الوقوع تتبدل وتختلف ومعلولات العلل العقلية
لا يمكن فرض عدمها مع وجود عللها ولا فرض تبدلها الثاني هو ان التسمية من جملة الاقوال
والاقوال من الذوات والذوات غير معللة كما ياتي الثالث هو ان شرط المعلول ان يكون
قائما بمحل العلة والتسمية قد تكون قائمة بغير من قام به العلم فلم يبق الا ان يكون المعلول هو
الحال وهو المطلوب وهذا في غاية الضعف وذلك لان القول بصحة التعليل وجعل العلم
علة كون العالم عالما انما هو فرع القول بالاحوال والا فمن نفى الاحوال فلا علة عنده ولا
معلول ولا معنى لكون العالم عالما عنده الا انه قام به العلم لا غير ولا يلزم من ابطال
اثبات الصفات بهذا الطريق ابطال كل طريق الاسم الا ان يبين انه لا طريق الى اثبات

ان الاختلاف بين الذوات لا يكون الا
بالاحوال وما لا يكون متماثلا
لا يكون موجبا للتماثل وقد تقدم

الصفات فاذا قلنا العلم علة كون العالم عالما فالمعلول الموجب بالعلة اما ان يكون
هو الذات التي قام بها العلم او ما ان يكون غير ذلك هو تسمية الذات الذات عالمة و
اما ان يكون هو الحال لا جايز ان يقال بالاول فان الذات غير معللة بالعلم ولا جايز
ان يقال بالثاني لثلثة اوجه الاول ان التسمية من باب الوضع والاصطلاح اللغوي
وهو ان وقع وان لا يقع وبتقدير الوقوع يتبدل ويختلف ومعلولات العلل العقلية
لا يمكن فرض عدمها مع وجود عللها ولا فرض تبدلها الثاني هو ان التسمية من جملة الاقوال
والاقوال من الذوات والذوات غير معللة كما يأتي الثالث هو ان شرط المعلول ان
يكون قايما بمحل العلة والتسمية قد يكون قايمة بغير من قام به العلم فلم يبق الا ان يكون
المعلول هو الحال وهو المطلوب وهذا في غاية الضعف وذلك لان القول بصحة التعليل
وجعل العلم علة كون العالم عالما انما هو فرع القول بالاحوال واما على نفي الاحوال
فلا علة عنده ولا معلول ولا معنى لكون العالم عالما عنده الا انه قام به العلم لا غير
ولا يلزم من ابطال اثبات الصفات بهذا الطريق ابطال كل طريق اللهم الا ان
يبين انه لا طريق الى اثبات الصفات الا هذا ولا سبيل اليه الا بالبحث والسبر مع عدم
الاطلاع عليه وهو ظني المسلك الثاني انهم قالوا الجوهر متحيز بالاتفاق وتحيزه
زايد على وجوده ويدل عليه امران الاول انه قد نعلم وجود الجوهر ونجهل تحيزه
والمعلوم مغاير للمجهول الثاني ان العلم بوجود الجوهر بتقدير الوجود ضروري
والعلم بالتحيز نظري والمعلوم بالضرورة غير المعلوم بالنظر والاستدلال واذا
كان التحيز زايدا على وجود الجوهر فاما ان يكون نفيا او ثبوتا لا جايز ان يكون نفيا
اذ هو على خلاف الاتفاق ولان نقيض التحيز لا تحيز ولا تحيز صفة العدم فلا يكون صفة
ثبوتية والا كانت الصفة الثبوتية بالعدم المحض وهو محال فلم يبق الا ان يكون التحيز
الزايد على وجود الجوهر صفة ثبوتية وهو المعنى بالحال وهذا المسلك ايضا ضعيف
اذ للقايل ان يقول وان سلمنا ان تحيز الجوهر صفة زايدة على نفس وجود الجوهر و
انه صفة اثباتية ولكن لا نسلم انه صفة حالية بل هو مع كونه صفة ثبوتية صفة وجودية تابعة
لتحيز الجوهر ولا زم هو انما تم كونه صفة حالية ان لو بين انه مع ثبوته غير وجودي
من جهة ان الاحوال غير متصفة بالوجود ولا سبيل اليه المسلك الثالث انهم قالوا المختلفات
اما ان يختلفا بوجوديهما او بحال زايد عليهما فان كان الاول فهو محال كما سبق في بيان
وجوه الاشتراك من الموجودات في صفة الوجود ولان الوجود لا معنى له الا الثبوت

والثبوت مشترك بين المختلفات وما به الاشتراك لا يكون ما به الاختلاف وان كان الثاني فهو
المطلوب وهو من النمط الذي قبله في الفساد لوجهين الاول انه قد علم من مذهب القايل
بنفي الاحوال ان الوجود نفس الذات غير زايد عليها والذوات مختلفة بذواتها فكون الاختلاف
بين المختلفات بنفس الوجود وما ذكروه في بيان الاشتراك في معنى الوجود فقد ابطلناه
فيما تقدم وعلى هذا فقد ثبتنا تحققه ايضا غير خارج عن نفس الحقيقة الثاني وان سلمنا ان
الوجود زايد على نفس الذات وانه مشترك بين جميع الذوات فما المانع ان يكون الاختلاف بين
المختلفات لذواتها لا للوجود ولا لصفة حالية زايدة عليها وهذه مطالبة لا مخلص عنها
المسلك الرابع انهم قالوا العالم بعلم او كونه عالما قبل نظره في اثبات الاعراض عند
ذلك فاما ان يكون مع معلومه انه او علمه او كونه عالما او لا معلوم له والاول ان يكون معلومه
ذاته فقط فان كونه عالما زايد على ذاته لهذا يصح العلم بالذات مع الجهل بكونها عالمة
والمعلوم غير المجهول ولا جايز ان يكون معلومه نفس العلم القايم بذاته اذ الكلام مفروض
فيمن لم ينظر في اثبات الاعراض التي العلم منها ولا جايز ان يقال لا معلوم له مع كونه عالما
لما سبق في الرد على ابي هاشم فلم يبق الا ان يكون معلومه كونه عالما وهو زايد على العلم و
محله وهو المطلوب وهو ايضا باطل اذ للخصم ان يقول لا نسلم وعلمه بكونه عالما مع جهله
بالعلم وعدم النظر فيه بناء على اصله ان العالم من قام به العلم والاستشعور فهم الحقيقة
دون فهمها لا تتم الا به وعلى هذا فلا يمتنع ان يكون معلومه هو نفس قيام العلم به لا نفس
الذات ولا نفس العلم فقط ولو سلم ذلك من الاحوال في شي الا ان يبين كونه ثابتا لا موجود
ولا معدوم ولا سبيل اليه المسلك الخامس انهم قالوا لا يخفى اتفاق السواد والبياض
في اللونية وافتراقهما في السوادية والبياضية وما وقع به الاتفاق غير ما وقع به الافتراق
والا كان شيئا واحدا فاذن هما غيران وهو المطلوب وهو باطل ايضا اما قولهم السواد و
البياض قد اشتركا في اللونية اما ان يراد به الاشتراك في تسمية اللونية اي انه يطلق
على كل واحد منهما انه لون لفظا او معنى فان كان الاول فهو خلاف مذهب القايل
بالاحوال وهو مع ذلك في التسمية لا يكون صفات للذوات والاحوال عندهم صفات الذوات
وان كان الثاني فمعنى اللونية لا محالة معنى كلي يصلح ان يشترك فيه كثيرون والى مثله الاشارة
بقوله ان يشترك فيه كثيرون فالاولى لكونها مأخوذة في الاذهان وتكليا لا تحقق لها في
الاعيان والثاني كهذا اللون وهذا اللون وهذا فانه اذا يراد اللونية المشخصة فاما ان
يقال ان ما ثبت للسواد من اللونية بعينها ثابت للبياض او ان ما يخص كل واحد منهما غير الآخر

لاجائز ان يقال بالاول والا لزم منه اتحاد المتعدد او تعدد المتحد وهو محال وان قيل
بالثاني فاما ان يلزم ان يكون حالا للسواد والبياض اي لو كان زايدا على مفهوميهما وهو
ممنوع بل هو داخل في مفهوميهما ومقوم لحقيقتيهما ولهذا فان من اراد تعقل معنى
السواد والبياض لم يمكنه ذلك قبل فهم معنى اللونية اولا وهما يكون مقوما للموجود وداخلا
في حقيقته كيف يكون حالا زايدة عليه كيف يكون لا موجودا ولا معدوما وهو مقوم
للموجود وان اريد اللونية الكلية المطلقة فلا يتصور ان يكون صفة للشخص من
الذوات ولا معنى للاشتراك فيها غير ان ما حصل من معنى اللونية في الذهن مطابق لما هو
حاصل من معناه في شخص كل من اشخاص الالوان بالحد والحقيقة والحال فلا يخرج عن
كونها صفة في الاعيان واما الكلام على جهة الافتراق وهو السوادية والبياضية
فهو ان يقال ما وقع به الافتراق بين السواد والبياض اما ان يكون هو مجرد التسمية وهو
قول القايل سوادية وبياضية كما ذهب اليه بعض نفاة الاحوال او مدلول التسمية
لا جائز ان يقال بالاول لما ذكرناه في اللونية وان كان الثاني فاما ان يلزم ان يكون ذلك
حالا اي لو كان صفة زائدة على ذات السواد والبياض وهو غير مسلم فانه لا معنى للسوادية
والبياضية عندنا غير نفس السواد والبياض فلا يكون حالا زائدة عليهما المسلك
السادس ان القول بنفي الاحوال يلزم منه ابطال القول بالحد والبرهان وان لا يتوصل
لاحد من معلوم الى مجهول وهو محال وما لزم عنه المحال فهو محال وبيانه ان البرهان لا بد
وان يتناول جميع اشخاص المعنى الكلي المبرهن عليه وكذلك الحد لا بد وان يتناول جميع
اشخاص المحدود وذلك لا يكون الا بمعنى مشترك متحد بين الكل ولا يتحقق ذلك مع القول
بنفي الاحوال وهو باطل ايضا فان ابطال الحد والبرهان مبني على ابطال الاحوال فرع
القول بان جهة الاشتراك بين الذوات لا يكون الا الحال وهو محل النزاع بل الاشتراك
عند القائل بنفي الاحوال بين الذوات انما هو في ذواتها وصفات انفسها ومع القول
بالصفات النفسية الوجودية العامة فلا يمتنع القول بالحد ولا البرهان واذا اتينا
على حجج القائلين باثبات الاحوال ونفيها بالاستقصاء المحصل المفصل منبهين على
ما فيها من المزيف والمختار فلا بد من الاشارة الى تحقيق العلل والمعلولات واحكامها
فان ذلك من توابع القول بالاحوال وفروعها ولقد كان ابطال الاصل مغنيا عن النظر
في الفرع التابع لكنه دعت حاجة بعض الناس الى معرفتها عند ظنه صحة القول بالاحوال
فاستخرنا الله تعالى في تحقيقه ذلك مبالغة في تكميل الفائدة **الاصل الثاني**

في تحقيق معنى العلل والمعلولات ويشتمل على تسعة فصول ا في حقيقة العلل والمعلولات
ب في بيان ان العلة لا بد وان يكون وجودية ج في ان شرط العلة ان لا يكون خارجة عن
المحل الذي اوجبت له الحكم د في ان العلة العقلية لا بد وان تكون مطردة منعكسة ه
في انه لا يجوز ان يكون ايجاب العلة العقلية لمعلولها مشروطا بشرط و في ان العلة الواحدة
هل توجب حكمين مختلفين ام لا ز في ان الحكم الواحد لا يثبت بعلتين مختلفتين ح في ما
يعلل وما لا يعلل ط في الفرق بين العلة والشرط **الفصل الاول في
حقيقة العلل والمعلولات** اما العلة فقد اختلف القائلون بالاحوال في
معناها فمنهم من قال العلة ما اوجبت معلولها عقيبها على الاتصال اذا لم يمنع مانع وهو
فاسد من جهة انه عرف العلة بالمعلول وهو مشتق منها فيكون اخفى منها وتعريف الاخفى
بالاظهر ممتنع وايضا فان العلة في اول زمان وجودها ان اوجبت معلولها فلا معنى للتعقيب
وان لم توجبه الا في الوقت الثاني من وجودها فيلزم منه ان يكون العلم مثلا قائم
بالشخص وهو غير عالم وهو ممتنع وبه يبطل القول بالمتأخر ايضا وكذلك في كل علة مع معلولها
ومنهم من قال العلة ما كان المختار بها فاعلا وهو قوله كان كذا لاجل كذا وهو ايضا فاسد
لانه عرف العلة بالمختار والمختار مما اخفى من العلة كيف وقد رد العلة الى القول والقول غير
موجب لقيام حكم العلة بمحلها على ما لا يخفى ومنهم من قال العلة هي ما يغير حكم محلها وينقله من حال
الى حال وهو باطل بالسواد الحادث بحدوث الجسم في اول زمان وجود الجسم والعلم الحادث
بحدوث الجسم ايضا فانه علة كونه عالما واسود وان لم يكن مغيرا الحكم المحل اولا حكم له قبل ذلك
لكونه معدوما ومنهم من قال العلة هي التي يتجدد الحكم بتجددها وهو باطل لما بيناه من
العلم القديم فانه موجب لكون الباري تعالى عالما وهو علة له من غير تجدد ومنهم من قال هي
المؤثرة في الحكم وظاهر لفظ التاثير في الحكم يستدعي سابقة وجود الحكم حتى يؤثر العلة فيه
ويكون الحكم سابقا على تاثير العلة فيه وهو ممتنع وقال الاستاذ ابو بكر العلة هي التي توجب
استحقاق حكم للمحل وتسميته به وهو وان فسر الحكم بالتسمية فالتسمية راجعة الى اللغة
والوضع وقيام الاعراض بمحالها غير موجب لاستحقاق الوضع وان فسر بالمعنى الحال فهو
غير قائل بالاحوال وقد حصل في ذلك عبارات اخر غير وافية بالغرض الا بنوع تكلف فلذلك
آثرنا الاعراض عنها والاقرب في ذلك ما ذكره القاضي ابو بكر من ان العلة هي الصفة الموجبة
لما قامت به حكما فقوله الصفة عمم للعلم عن الذوات القائمة بانفسها كالجواهر فانها لا
تكون عللا للاحوال الاحكامية وهي عامة للصفات القديمة كالعلم والقدرة ونحوهما والصفات

الحادثة كعلم الواحد منا وقدرته وسواده وبياضه ونحو وقوله الموجبة نعني به لازمة الحكم
لها لزوما تصدق معه قول القايل وجد العلم فوجدت العالمية ولا عكس وقوله لما قامت
به حكما بيان ان الحكم الصفة لا تتعدى محل الصفة كما ياتي وذلك كالعالمية والقادرية الثابت
للذات التي قام بها العلم والقدرة وعلى هذا فالعلم والقدرة والارادة ونحو ذلك لا توجب حكما
ولا حالا للمعلوم والمقدور والمراد اذ هو غير قايمة به ولكونه موجبا لذلك لكن المعدوم
الممتنع الوجود اذا تعلق به العلم متصفا بالصفة الثبوتية وهو محال واما المعلول فكل قول
قيل في العلة فيمكن ان يوخذ من مقتضاه قول في المعلول وهو ان يقال المعلول ما اوجبته
العلة عقيبها اذا لم يمنع منه مانع او المحل المعلل بالعلة او ما كان من الاحكام متغيرا
بالعلة ومستقلا من حالة الى حالة وكذا الى غير ذلك من الحدود المذكورة على متفق قول القاضي
المعلول هو الحكم الواجب للصفة الثابتة بمحله

الفصل الثاني في بيان ان العلة

لا بد وان يكون وجودية يقول القايلون بالاحوال ان العلة لا بد وان يكون وجودية
هذا وطرقهم في الدلالة على ذلك مختلفة فلا بد من الاشارة وتتبع ما فيها وما هو الحق منها
وقد تمسك الاصحاب بمسالك المسلك الاول انهم قالوا لو جاز تقدير علة معدومة للزم
منه محال وبيان ذلك انا اذا قلنا العالم عالم بعلم معدوم جاز ان يقول الجاهل جاهل بجهل
معدوم اذ لا مزية لاحدهما على الاخر ويلزم من ذلك ان يكون الشخص الواحد عالما جاهلا
بشيء واحد من جهة واحدة وهو محال وهذا المحال انما لزم من القول بان العلة يجوز ان يكون
عدمية فالقول به محال وهذا المسلك في غاية الضعف لان قول القايل لو جاز تقدير علة معدومة
للزم منه المحال اما ان يريد به ان ما قدر كونه علة معدوم اي لا تحقق له فاللازم عنه ذلك
امتناع ثبوت الحكم المعلل به وليس في ذلك محالا وعلى هذا لا يلزم ان يكون العالم عالما بعلم
مع انتفاء مسمى العلم وكذلك في الجهل واما ان يريد به ان تقدير كون المعدوم علة محال
وذلك هو محل النزاع قولهم انا اذا قلنا العالم عالم بعلم معدوم ان مسمى العلم معدوم
اي لا تحقق له او ان يريد ان المعدوم هو نفس مسمى العلم فان كان الاول فلا نقول بان العالم
عالم بعلم معدوم محال وان كان الثاني فهو مسلم غير انا لا نسلم انه اذا كان مسمى العلم عدميا
وكان العالم عالما به انه يلزم ان يجوز ان يكون مسمى الجهل عدميا حتى يصح اجتماعهما
العدميين وبتقدير التسليم انه كذلك فانما يلزم ان يكون الشخص جاهلا وعالما بشيء واحد
من جهة واحدة ان لو امكن اجتماع العدميين وهما المفهوم من العلم والجهل وهو ممتنع بين
المتقابلين هو مسلم ولا سبيل الى الدلالة عليه المسلك الثاني قالوا لو جاز ان يكون العلم عدميا

يخرج عن ان يكون علما وما لا يكون علما يمتنع ان يكون موجبا لكون العالم عالما ولو جاز ان
يوجب القدرة كون محلها عالما وهو محال وهو ايضا ضعيف اذ للقايل ان يقول كون العالم
عالما انما يتحقق بقيام صفة العلم بمحل العلم وصفه وجودي فاذا قدر العلم معدوما فقد
انتفت علة العالمية فامتنع الحكم بها ولا يلزم من ذلك امتناع صحة التعليل بالعلة اذا كان
مسماها عدميا وهو محقق الا ان يدل الدليل عليه وما ذكروه فانما هو دليل على ان علة الحكم اذا
انتفت انتفى الحكم ولا يلزم منه امتناع التعليل بالمعدوم المسلك الثالث قالوا شرط العلة
قيامها بمحل الحكم على ما ياتي والمعدوم غير قايم بمحل الحكم فلا يكون علة وفيه نظر اضافة
ان اريد بان شرط العلة قيامها بمحل الحكم ان تكون صفة موجودة فيه فهو مبني على اشتراط كون
العلة وجودية وهو غير مسلم وان اريد انه لا بد وان تكون صفة لمحل الحكم فلا نسلم امتناع اتصاف
محل الحكم بالصفات العدمية والامور السلبية ولهذا فانه كما يصح وصف المحل بالصفات
الوجودية يصح وصفه بالصفات السلبية كما يقال الجوهر عالم ليس بقادر لا متحيز اسود الى غير ذلك من
الصفات والمتبع في ذلك ان يقال الحكم المعلل لا بد وان يكون ثبوتيا ويمتنع ان يكون عدميا
على ما ياتي تحقيقه واذا كان الحكم المعلل ثبوتيا فالعلة الموجبة يمتنع ان تكون عدمية لان المعدوم
منفي على ما عرف في مسئلة المعدوم هل هو شيء او لا والمنفي لا يكون موجبا لامر مثبت هو معلوم
بالضرورة ولان كونه موجبا الثابت صفة ثبوتية والصفة الثبوتية لا تقوم بالمنفي وبيان انها
صفة ثبوتية ان نقيضها لا موجب للثابت وهو صفة للمنفي فيكون عدميا لما عرف فيما تقدم واذا
كان نقيضه عدميا كان هو ثبوتيا فان قيل العلم علة موجبة لكون العالم عالما بالاتفاق من
القايلين بالاحوال وعند ذلك فالموجب لكونه عالما اما ذات العلم او وجوده او اجتماعهما وهو
كونه علما ووجوده وحالة الاجتماع لا يمكن ان يكون الموجب وجوده والا كان كل موجود موجبا لكون
العالم عالما ضرورة اشتراكها في مسمى الوجود كما سبق ولا جايز ان يكون الموجب هو الوجود والحال
والا كان فيه تعليل الحكم الواحد بعلتين وهو محال كما ياتي فلم يبق الا ان يكون الموجب هو الحال
الحال ليس بموجودة قلنا الموجب ليس هو مطلق وجود ولا الوجود والحال لتقابل والا ان كل موجود
موجب العالمية او تعليل الحكم بعلتين بل الموجب الوجود الذي له الحال وفرق بين القسمين
والثاني مسلم

الفصل الثالث في ان شرط العلة ان لا تكون خارجة عن محل

الذي اوجبته الحكم هذا هو مذهب اكثر اصحابنا وقال الاستاذ ابو بكر تفريعا على القول
بالاحوال مع انكاره لها لا يشترط قيام العلة بمحل حكمها وبه قال البصريون من المعتزلة حيث
انهم قالوا الرب تعالى مريد بارادة قديمة قايمة لا في ذاته ولا في محل واحتج المشترطون على ذلك

العلة التي يشترط في قيامها بمحلها الحياة اذا قامت بجزء من المحل اشتبه حكمها بجملة ذلك المحل كما
لو قام العلم بجزء من الجملة ثبت كون الجملة عالمة وعلى هذا في القدرة والارادة واما بالاشتراط
في قيامها بمحلها الحياة وهي موجبة لحال المحل مختص بمحلها ولا تتعداه كالاكوان واختلفوا
في صفة الحياة والذي ذهب اليه الحذاق ان حكمها لا يتعدى المحل الذي هي قائمة به وانه اذا
قامت الحياة بجزء من الجملة فالحي بها هو ذلك الجزء دون غيره الحاقا لها بما لا يشترط فيه
الحياة كالاكوان اذ هي مما لا يشترط في قيامها بمحلها الحياة والا التسلسل الامر الى غير النهاية
احتج الاصحاب بانه لو كانت العلة خارجة عن محل حكمها للزم منه المحال وما لزم منه المحال فهو محال
بيان الملازمة ان العلم علة كون العالم عالما بالاجماع منا ومن الخصم على الاحوال وعند ذلك فلو جاز
وجود العلم في محل غير محل الحكم الذي اوجبه فاما ان يكون قائما لا في محل او هو قائم بمحل
الاول ممنوع لوجهين الاول انه عرض والعرض مما يمتنع قيامه بنفسه على ما سبق في
الاعراض والثاني انه فلا يختص ان نسبته الى جميع الاشخاص والمحال النسبة واحدة وعند ذلك
فاما ان يكون موجبا العالمية في كل محل او في البعض دون البعض الاول محال والا لزم تعدد موجبه
ان يكون كل شخص عالما بما هو عالم به [illegible] الاحالة وان كان الثاني فانه ليس البعض اولى من البعض
ضرورة التساوي في النسبة وكل ما يرد عليه فقد ابطلناه في مسئلة الارادة واذا كان الثاني
وهو ان يكون قائما بمحل غير محل الحكم فذلك يجر الى ان يكون العلم قائما بزيد والعالم به عمرو وهو
افضاظ من الاحالة وهذا يعم جميع مذاهب المخالفين فان قيل وان سلمنا امتناع قيام العلم
بنفسه وكثير من العلل وهو لازم امتناع ذلك مطلقا ولهذا فان وجود الجوهر عندكم علة في
ذاته وهو علة كون الجوهر جوهرا مع قيامه بنفسه وان سلمنا امتناع قيام العلة بنفسها
مطلقا ولكن لما لا يجوز قيامها بمحل غير محل الحكم وقولكم يمتنع ان يكون العلم قائما بمحل و
العالمية الثابتة به في غير محل قلت متى اذا كان محل العلم هو جزء من المحل الذي ثبت
كونه عالما او اذا لم يكن جزءا منه الاول ممنوع والثاني مسلم ويدل عليه اطباق العقلاء
على نعت جملة الانسان بكونه عالما وقادرا ومريدا وانه بالعلم والقدرة والارادة لم توجد الا
في جزء منه وخرج عليه العلم القائم بزيد فانه لا يوجب كون عمرو عالما به حيث ان زيدا لم يكن
جزءا من عمرو وان سلمنا امتناع قيام العلم بمحل وقيام العالمية الثابتة به بمحل آخر ولكن
لا يلزم امتناع ذلك بالنظر الى كل علة وكل حكم وسنده ما ذكره الاستاذ ابو بكر من اصحابكم
وذلك ان فعل الباري تعالى علة كونه فاعلا وفعله غير قائم بنفسه وكذلك العلم فانه علة كون
المعلوم معلوما والقدرة علة كون المقدور مقدورا والارادة علة كون المراد مرادا والذكر

منهم

علة كون المذكور مذكورا واذا لم يكن العلم والقدرة والارادة والذكر قائما بالمعلوم و
المقدور والمراد والمذكور وكذلك النهي علة كون الفعل محرما والامر علة كون الفعل واجبا
والنهي والامر ليسا من صفات الفعل المحرم والواجب قلت اما الوجود ان قلنا انه علة كون
الجوهر جوهرا فهو زائد على الذات الموصوفة على راي كثير من اصحابنا وهو قائم بها وان قلنا
ان الوجود ليس علة كون الجوهر جوهرا كما هو مذهب كثير من الاصحاب فقد اندفع الاشكال ايضا
قولهم حتى يمتنع ذلك اذا كان محل العلم هو جزء من محل الحكم واذا لم يكن قلنا مطلقا اما اذا
لم يكن جزءا من محل الحكم فلما سبق واما اذا كان جزءا من محل الحكم فلانه لو جاز تعدي العلة
القائمة بجزء من الجملة الى الجملة للزم منه المحال وما لزم منه المحال فهو محال بيان الملازمة انه لو جاز
ان يحكم على الجملة بكونها جاهلة عند قيام الجهل بجزء منها لجاز ان يحكم عليها بكونها جاهلة كما
كانت عالمة به عند قيام الجهل بذلك الشيء المعلوم ببعض الجملة وكون الذات عالمة بالشيء
جاهلة به من جهة واحدة محال وهذا المحال انما لزم من ثبوت حكم العلم او الجهل لغير الجزء
الذي هو قائم به وحكم محل لا فان قيل المحال انما يلزم من تصور قيام العلم بجزء من الجملة
والجهل بجزء آخر منها وهو ممتنع لتضادهما باعتبار تضاد حكميهما كما سبق في المضادة
فكان المحال لازما عن ذلك لا عن تعدي حكم العلة عن محلها قلنا عنه جوابان الاول ان
قيام العلم والجهل بجزء من الجملة اما ان يكون محالا باعتبار ذاتيهما او باعتبار امر خارج
لا جائز ان يقال بالاول لانا لو قطعنا النظر عن تعدية حكميهما الى الجملة واجتماع الحكمين
المتضادين بها كان وجود العلم في جزء من الجملة ووجود الجهل في جزء آخر ممتنعا لم يبق
الا ان يكون امتناع وجودهما في جزء من الجملة باعتبار امر آخر وكل ما كان وجوده بغيره
فهو ممكن لذاته لانه مع فرض عدمه باعتبار الغير اما ان يكون واجب الوجود لذاته او ممتنع
الوجود او جائز الوجود لا اول محال لانه قد وجد وما والثاني فانه لا ان الممتنع بذاته
لا يكون ممتنعا بغيره فلم يبق الا ان يكون ممكنا بذاته والممكن لا يلزم من فرض وقوعه المحال و
المحال لازم فكان لازما من فرض التعدية لا غير وهذا التقرير في غاية الدقة والحسن
ولم يحتم عليه احد من المتكلمين في مثل هذا الموضع المشكل فعليك بتامله والاحاطة به
الجواب الثاني وهو ان العاقل لم يلزم ان العجز معنى موجود مضاد للقدرة او ان هذا وان
استمر لهم في العلم والجهل فلا يستمر لهم في القدرة والعجز فان كل واحد منهما عندهم مما يجب
ان يتعدى حكمه الى الجملة والواحد منا قد يجد العلم الضروري من نفسه بقيام القدرة
بيده على تحريكه الجسم وبيده الاخرى عجز عن تحريكه فلو جاز تعدي حكم كل واحد منهما الى الجملة

الحكم

لزمه ان يكون الجملة قادرة على تحريك الجسم وعاجزة عن تحريكه وهو محال ولا يمكن ان يقال قيام
القدرة باليد الاخرى وان القيام بها انما هو المنع المضاد للمقدور ولا العجز المضاد للقدرة
ولا منافاة بين كونه ممنوعا وبين كونه قادرا وانما المنافاة بين كونه قادرا عاجزا لانا نفرض
الكلام فيما اذا كان العاجز باحدى اليدين مما لو قام مثله بالجملة لكان عجزا لكنه وانا قد بينا
فيما تقدم في انه لا فرق بين العجز والمنع ما يدفع ما ذكروه وما ذكروه من الاحتجاج بالاطلاق
فعنه جوابان الاول انه انما يكون حجة ان لو ثبت ان المراد به جهة الحقيقة دون جهة التجوز و
القطع غير مساعد فيه والظن غير ملتفت اليه في القطعيات الثاني ان ما ذكروه لازم عليهم
في العلل التي لا تتعدى حكمها الى الجملة كما في السواد فانه يقال في الاطلاق لمن قام السواد
باكثر اجزائه انه اسود بالاتفاق على ان حكم السواد لا يتعدى الى غير الجزء الذي هو
قائم به السواد وسواء كان السواد علة للاسود او لم يكن فما هو عذر لهم ههنا يكون عذرنا
في محل النزاع واما ما ذكروه من الاستشهاد او يكون من الالزامات فغير لازم اما الفعل فلا نسلم انه
يوجب لفاعله حكما كما سبق في الافعال واما المعلوم والمقدور والمراد والمذكور فلا نسلم انه
حال زائدة على نفس المعلوم والمقدور والمراد والمذكور بل المعلوم والمقدور والمراد
والمذكور وكل ما هو من هذا القبيل فهو قبل تعلق العلم والقدرة والارادة والذكر كهو بعد
تعلقه به لم يتغير حاله بخلاف من قام به العلم والقدرة ونحوه فان حاله بعد قيام
هذه الصفات به متغاير لحاله قبل قيام الصفات به باتفاق القائلين بالاحوال والذي
يدل على ان كون المعلوم معلوما ليس حالا ثابتة له ان المعدوم الممتنع الوجود معلوم كما سبق
وليست معلوميته ثابتة له والا كانت الصفة الثبوتية قائمة بالعدم المحض وهو محال ولا يخفى
ان المقدور والمراد والمذكور كالمعلوم وكان حكمه حكمه وسياتي الجواب منه بشرح فيما بعد
واما كون الفعل محرما او واجبا فحكم شرعي ولا نسلم ان الحكم الشرعي وصف بل معنى كونه
محرما ان الشارع نهى عنه ومعنى كونه واجبا انه امر به وان سلمنا جدلا انه وصف و
حال ولكن لا نسلم صحة تعليله بالامر والنهي فان امر الله ونهيه قديمان عندنا وعند
على ما سبق في تقرير مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري واصحابه وكون الفعل محرما امر حادث
متجدد ضرورة حدوث الفعل وتعليل الحكم الحادث بالعلة القديمة محال لما يوجب تخلف
الحكم عن علته وهو محال كما سيأتي في وجوب اطراد العلة واذا عرف امتناع قيام العلة
بغير محل حكمها فيلزم منه ايضا ان لا يكون العلة الموجبة للحكم قائمة بنفسها لان القائم بنفسه
لا يكون موجودا في محل الحكم فلا يكون علة لحكمه

الفصل الرابع

في ان العلة
العقلية لا بد وان تكون مطردة منعكسة والاطراد هو ان يوجد الحكم بوجود العلة و
الانعكاس ان ينتفي الحكم عند انتفاء العلة اما الاطراد فلا نعرف فيه خلافا بين
القائلين بالاحوال واما الانعكاس فقد اتفقوا ايضا على اشتراطه في الاحوال المتجددة
ككون الواحد منا عالما وقادرا ونحوه وانه مهما انتفى العلم والقدرة فلا عالمية ولا
قادرية واختلفوا في الاحوال القديمة ككون الرب تعالى عالما وقادرا ونحوه فمن قال
بالاحوال من اصحابنا لم يجوز وجود عالمية الباري تعالى وقادريته دون العلم والقدرة
وجوزه من نفى الصفات كما عرف في الصفات احتج الاصحاب على لزوم الاطراد والانعكاس
اما الاطراد فهو انا نعلم بالضرورة ان العلم اذا قام بمحل اوجب كون ذلك المحل عالما
وانما النزاع في ان كون المحل عالما هو نفس قيام العلم به او هو زائد عليه متفرع له بكونه
زائدا فانا نعترف ان قيام العلم بالمحل يلزمه كون المحل عالما ولا معنى للاطراد الا هذا
واما الانعكاس فهو انه اذا ثبت انه يلزم من وجود العلم مثلا وجود العالمية فلو
جاز وجود العالمية بدون العلم فلا يخلو اما ان يقال بان اثباتها بعلة اخرى او لا بعلة
فان كان بعلة فاما ان يكون مثلا للعلم او لا يكون مثلا له فان كان الاول فمثل العلم علم
ولم يثبت العالمية بدون العلم وان كان الثاني فهو محال فانه ما من صفة تقدر مخالفة للعلم
كالقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات وسواء كان من شرط قيامها بمحلها الحياة ام لا
فانا نعلم انها لا توجب كون المحل عالما والا كان المحل عالما بقيام القدرة به وقادرا
بقيام العلم به وكل ذلك خبط وتخليط ومخالف للمعقول وان حصل ثبوت العالمية
من غير علة اصلا فذلك يوجب تجويز وجود العلم وهو غير موجب للعالمية وهو خلاف
ما بيناه في وجوب اطراد العلة وخلاف ما هو المسلم من الخصم في هذا المقام وبيان
الملازمة هو انه اذا جاز وجود العالمية من غير علم فلا يمتنع مع وجود العلم ان
تكون العالمية غير ثابتة به كما كانت ثابتة مع عدمه وذلك ممتنع مخالف للمعقول ولما كان
اللازم من عدم الانعكاس جواز ثبوت الحكم مع وجود العلة غير ثابت بها قال
الاصحاب كل علة لا تكون منعكسة فهي غير مطردة فان حصل ما ذكرتموه التابع في
الاحكام الجائزة المعللة واما الاحكام القديمة فهي واجبة والواجب لا يعلل سواء
وجدت العلة او عدمت فالحكم بعينه كما تقدم في الصفات واذا ثبت اشتراط الطرد
والعكس في العلل العقلية فلا يلزم من وجود الشرط وهو الطرد والعكس وجود العلة
حتى ان كل ما اطرد وانعكس مع الشيء يكون علة له والا كان الطرد والعكس دليلا على العلية

النظم

وبوجه كما سنقرره في الدليل فان قيل فاذا كانت الملازمة بين العلة والعالمية واقعة بحيث
لا تفارق احدهما الآخر فليس القول بان العلة علة للعالمية اولى من العكس قلنا معرفة كون
الصفة علة للحكم انما تستند الى العلم الضروري بكونها موجبة للحكم ايجابا يصدق معه
قول القائل وجب كذا لانه يقال وجب العلم فاوجب كون محله عالما ولا يقال ثبتت العالمية
فاوجبت فلا نعني بالعلية الا هذا وسواء سماها الخصم بهذا الاعتبار علة او لا وقد
قال القاضي ابو بكر اذا وقع التلازم بين معلولين لزم احدهما شيء والآخر ثابت ليس بشيء ونحن
نطلق اسم العلة على الشيء والمعلول على ما ليس بشيء ولا حرج في الاصطلاح اللفظي

الفصل الخامس

انه لا يجوز ان يكون ايجاب العلة معلولها مشروطا بشرط
وهذا ايضا مما فيه خلاف بين القائلين بالاحوال وقد ذكر بعض الاصحاب في مستند الاتفاق
على ذلك مسلكا ضعيفا وهو ان قال العلة لا توجب معلولها لعلة والا امكن ان يقال
ان صفة ما يكون العلة الثانية ايضا لعلة اخرى ويتسلسل الامر الى غير النهاية واذا لم
يكن ايجابها لمعلولها لعلة فكذلك لا يكون ايجابها مشروطا بشرط والا امكن ان يقال في
الشرط مثل ما قيل في العلة وهو ان يصير للعلة شرطا لشرط آخر ويتسلسل وللقائل ان يقول
لا نسلم انه يلزم من امتناع ايجاب العلة معلولها لعلة امتناع توقف ايجابها له على شرط ولا
يخفى ان ما ذكره فيه مجرد الدعوى ويستقل من غير دليل ويكون باطلا والحق في ذلك ان
يقال ايجاب العلة معلولها وثبوته عند وجودها امر معلوم بالضرورة كما سبق فانه لا يتصور
قيام العلم بمحل ولا يكون ذلك المحل عالما به واذا كان كذلك فلو كان ايجاب العلم مثلا لكون
محله عالما مشروطا بشرط خارج فلا يخلو ذلك الشرط اما ان يقال بجواز مفارقته للعلم او لا
يقال بجوازه فان كان الاول فبتقدير وجود العلم وانتفاء ذلك الشرط يلزم منه ان يكون
العلم قائما بمحل وهو غير عالم به وهو محال وان كان الثاني فمع انه على خلاف المتعارف من الشرط
يلزم منه ان يكون ~~العلم قائما بمحل وهو غير عالم به~~ مع المشروطات فلا يعني ان العلم مقارنته ذلك
الشرط لقيام العلم بالمحل غير لازم وايضا فانه يمكن فرض قيام الحكم بالمحل مع فرض الجهل
فكل ما يدعى من شروطات ثبوت عند ذلك فبتقدير الجهل لوجود ذلك الشرط مع عدم
وجود العلم بالمحل اما ان يقال بانه يوجب كون المحل عالما او لا يوجب لا جائز ان يقال
بالثاني اذ هو محال كما تقرر وقبل وهو الاول فلا يخفى ان ما يجب اعتقاد ثبوت العلم مع
الجهل بوجوده انه لا يكون شرطا وعليك بتفهيم هذه الدلالة والتقرير ولا يستقل بغيرها
مما قيل فان قيل لو انتفاء العلم لكون المحل عالما اما ان يتوقف على قيام العلم بالمحل و

كون المحل حيا وانتفاء اضداد العلم او لا يتوقف على ذلك لا جائز ان يقال بانه لا يتوقف على هذه
الامور والا لكان المحل عالما مع عدم قيام العلم به ولم تقولوا به وهو مع انه ليس بحق وهو وان
توقف فهذا عين قولنا بالشروط ويبطل ما ذكرتموه قلنا هذه الامور ليست شروطا في وجود
العلم الذي هو علة كون العالم عالما لا انها شروط في اقتضائه وايجابه للعالمية وفرق بين شرط
وجود العلة وشرط اقتضائها بعد وجودها فلا نسلم اقتضاء وهذه الدلالة مما لا تستمر على اصول
البصريين من المعتزلة حيث انهم قضوا بثبوت العلم في العدم غير موجب للعالمية الا بعد وجوده وقيامه
بالمحل ومحال ان يكون على ذاته ولا معنى للاشتراط الا هذا وهو مما قضى به واتفقوا عليه بعد الا بعد
ط
هذا الا ان قالوا ان ذات العلم هي الموجبة وان قالوا ان وجوده في المحل هو العلة الموجبة فلا اقتضاء
اصلا ولا وجه لاطلاق القول بعضه على اصولهم كما ذهب اليه بعض الاصحاب

الفصل السادس

في ان العلة الواحدة هل توجب حكمين مختلفين ام لا وهذا مما اختلف فيه اراء القائلين بالاحوال
نفيا واثباتا والحق في ذلك انه لا يمتنع على القول بالاحوال ان الاحكام المختلفة اما ان يكون
بحيث يجوز تقدير ثبوت بعضها دون بعض كالعالمية والقادرية والعالمية بالسواد والعالمية
بالبياض واما ان يكون بحيث لا يجوز تقدير ثبوت بعضها دون بعض كالعالمية بالاف مع العالمية
بعلمه بالسواد فان كان من القسم الاول فيمتنع ان يكون ثابتة بعلة واحدة ولعله في ذلك الا اذا فرضنا
حكمين مختلفين يجوز افتراقهما فلا يخلو اما ان يقال انهما لا يثبتان الا بعلة واحدة او انهما لا يثبتان
الا بعلتين او انهما يثبتان بعلة واحدة تارة وبعلل متعددة تارة فان كان الاول وهو انهما لا
يثبتان الا بعلة واحدة فلا يخلو اما ان يقال بانها لا توجد الا وهي موجبة للحكمين معا او انها يجوز
وجودها موجبة لاحد الحكمين لا جائز ان يقال بالاول فانه خلاف ما بيناه من جواز اطراد العلة
وان قيل انهما يثبتان بعلة واحدة تارة وبعلل متعددة تارة فالعلة المتحدة لا بد وان يكون
موجبة للحكمين بتقدير وجودها ضرورة وجوب اطراد العلة وعند ذلك فاحدى العلتين المتعددتين
الموجبة لاحد الحكمين دون الآخر وان لم يكن مماثلة لها فهي مخالفة لها ولا جائز ان يكون ضدا لها اذ
لا يكون ضدا لها الا جائز ان يكون ضدا لها فانهما لو تضادتا لتضاد حكمهما كما في العلم والجهل فانهما لما
تضادا تضادت احكامهما وحكم العلة الموجبة لاحد الحكمين بعينه حكم العلة الموجبة للحكمين فلا
تضاد بين حكميهما وان لم يكن ضدا لها فهو مع انضمام حكم الخلاف فيهما الذي يليها تقدير ان
لا يكون ضد لاحدهما مضادا للآخر كما في السواد مع الحلاوة والعلم مع الحركة ونحوه فان ضد
كل واحد منهما لا يكون ضدا للآخر وعند ذلك فبتقدير وجود ضد العلة الموجبة للعالمية
بالسواد لا يمتنع من وجود العلة الموجبة لها والحكم الآخر اي حكم كان ويلزم من ذلك ان يكون

الشخص الواحد عالما بالسواد لوجود العلة المقتضية للحكمين وان يكون جاهلا به عند عدمها اذ كانت العلة
الموجبة لاحد الحكمين وهو العالمية بالسواد هي العلم والضد المفروض له هو الجهل فلم يبق الا ان يكون
العلل الموجبة للاحكام المختلفة المفترقة متعددة لا متحدة وهو المطلوب فان قيل الاجماع
منعقد مع دلالة البرهان على ان الله تعالى عالم بجميع المعلومات المختلفة وان كونه عالما باحد المعلومات
المختلفة مخالف لكونه عالما بالمخالف الآخر ولهذا فان كونه عالما بالسواد مثلا لا يكون قائما
مقام كونه عالما بالبياض ولا يسد مسده وكان مخالفا له ولا يخفى ان من هذه الاحكام المختلفة
عالميات وهي العالميات بجميع المعلومات التي لا تنحصر فيها بالاجماع فان كون الرب تعالى عالما بسواد
المحل المعين لا يخالف كونه عالما ببياضه مستقبلا مضادا له بمحل السواد وبالحكم عند ذلك فلا يخلو
اما ان تقولوا ان علة هذه الاحكام علة واحدة وهي علم واحد واما ان تقولوا بتعدد العلة فان
كان الاول فيلزم حكم مجرد ما ذكرتموه اولا نقض ما قررتموه الثاني انه اذا جاز تعليل الاحكام المختلفة
بعلة واحدة فلا يمتنع ان يكون صفة واحدة توجب كونه قادرا عالما مريدا الى غير ذلك من
الصفات ولو جاز ذلك لبطل عليكم طرق اثبات الصفات وان كان الثاني وهو ان علل هذه
العالميات المختلفة متعددة فلا يخفى ان الرب تعالى عالم بجميع المعلومات التي لا نهاية لها ويلزم من ذلك
قيام صفات علمية بذاته لا نهاية لها ولم تقولوا به وايضا فان كل صفة من صفات الحي
كالعلم والقدرة والارادة مصححة بالحيوة واحكام هذه الصفات ايضا مختلفة ولهذا فان كون
العلم مصححا لا تقوم مقام كون القدرة مصححة ولا تسد مسدها ومع اختلافها فمتحدة بالاجماع
واللازم وعند ذلك فان علم ان العلة المصححة متعددة مع ان المصححة هي الحيوة والاتحاد
فيها فهو حجة ايضا عليكم اما الاشكال الاول بكون الرب تعالى عالما بجميع المعلومات فالذي
اختاره القاضي ابو بكر واكثر اصحابنا ان عالميته تعالى بجميع المعلومات معللة بعلة واحدة
مع الاختلاف وزعم ان كونه تعالى عالما وقادرا ومريدا الى غير ذلك من الاحكام المختلفة ما
لا دلالة للعقل على كون العلة الموجبة لها يجب ان يكون واحدة او لا يجب لولا دليل السمع و
هو انعقاد الاجماع على عدم الاجتزاء فيها بعلة واحدة وصفة واحدة ونقل عن الاستاذ
ابي سعد الصعلوكي من اصحابنا انه قال لله تعالى علوم لا نهاية لها بمعلومات لا نهاية لها وعلى
هذا فلا يكون عالميات الرب تعالى معللة بعلة واحدة بل بعلل غير متناهية والحق ان ما
اجاب به القاضي فلانه اذا اعترف بكون الرب تعالى عالما بسواد المحل المعين مخالفا
لكونه عالما ببياضه مع تعذر الجمع بينهما فقد التزم بعض ما قررناه من الدلالة العقلية
ولا سبيل اليه وقوله انه لا دلالة للعقل على امتناع تعليل العالمية والقادرية بعلة واحدة

لو كان كذلك لوجب ان القادرية قد تنفك عن العالمية بان يكون العالم عالما بشيء وهو غير
قادر عليه اما في حق الواحد منا فظاهر واما في حق الله تعالى فلانه عالم بذاته وصفاته وعالم
بالمعدومات الممتنعة وليس قادرا عليها ومع الانفكاك يمتنع التعليل بعلة واحدة لما حققناه
في صدر الكلام من البرهان الثاني انا نعلم علما ضروريا ان قيام صفة العلم بالذات يوجب كونها
عالمة ولا يوجب كونها قادرة وكذلك القدرة فانها توجب كون الذات قادرة ولا توجب
كونها عالمة وعند ذلك فلو جاز ان يكون العلة الموجبة للعالمية والقادرية غير العلم
والقدرة فاما ان يكون مثلا للعلم او لا يكون مثلا له فان كانت مثلا له ومثل العلم علم والعلم
غير موجب للقادرية وان لم يكن مثلا له فهو خلافه وهو اما ان يكون ضدا له او لا يكون ضدا له
فان كان الاول لزم من تضادهما تضاد حكمهما كما سبق وهو غير متصور فان ذاته قابلة
ويلزم منه ان يكون الشخص الواحد عالما بشيء وجاهلا به في حالة واحدة وهو محال وتقرير لزوم ذلك
ما سبق في صدر الكلام واما جواب الاستاذ ابي سعيد مع انه خلاف مذهب الشيخ والائمة
فمردود بما ذكرناه من الدلالة على امتناع التعدد في علم الله تعالى في الصفات والاصل في ذلك
ان يقول الرب تعالى وان كان عالما بجميع المعلومات فعالميته غير مختلفة بل واحدة والتعدد
والاختلاف انما هو في تعلق العلم او العالمية وان اختلف فلا يكون ذلك موجبا لاختلاف
العالمية بل العالمية واحدة وعلتها واحدة وهي العلم وهذا بخلاف العالمية في حقنا فانها
قد تختلف باختلاف العلوم الموجبة لها وعلم الرب تعالى غير مختلف ولا متعدد واما الحيوة
فلا نسلم كونها علة للتصحيح بل هي شرط لوجود المصحح وفرق بين الامرين على ما حققناه وكيف
الرب تعالى امرا ناهيا مخبرا مصدقا للامر والنهي والخبر هذا اذا كانت الاحكام غير مختلفة
واما ان كانت مختلفة فقد قال امام الحرمين لا يقطع فيها باتحاد العلة ولا تعددها
دون دلالة السمع والذي يختاره امامنا التفصيل وذلك ان يقال الاحكام المختلفة
اما ان تكون متضادة او لا فان كانت مختلفة فهي ان كانت من جنس واحد كالعالميات
او من اجناس كالعالمية والقادرية فان كان الاول فالحق ما ذكره امام الحرمين وان كان
الثاني فالواجب انما هو التعليل بعلل متعددة كما سبق في القسم الاول واما في الغائب
فانه وان كان من اجناس ككونه حيا وعالما فالعلة متعددة لما تحقق وانه ان كان من جنس واحد
ككونه عالما بنفسه وبصفاته فقد سبق الصحيح ان عالميته واحدة وان العلة لها واحدة
وانما الاختلاف في التعلق والمتعلق لا غير وهذا الاستقصاء مع التحرير لم نلفه لاحد من
الاصوليين **الفصل السابع** في ان الحكم الواحد لا يثبت بعلل مختلفة ولا

بعلة مركبة من اوصاف والحكم لا يثبت بعلتين مختلفتين لا معا ولا على البدل اما انه لا
يثبت بعلتين معا فلانه اما ان يكون كل واحدة مستقلة بالعلية او واحدة منهما دون
الاخرى او لا استقلال لواحدة منهما لا جائز ان يقال بالاول لانه يلزم منه
خروج كل واحدة عن كونها مستقلة كما تقدم في مسئلة الرؤية وان قيل بالثاني او
الثالث فهو المطلوب وايضا فانه اما ان يكون العلتان متماثلتين او غير متماثلتين فان
كانتا متماثلتين فالمثلان ضدان والاضداد لا تجتمع في محل واحد معا وان لم يكونا
متماثلتين فهما مختلفان واذا كانتا مختلفتين فهما متضادتان او غير متضادتين
والمختلفان لا بد وان يختلف احكامهما كما سبق ومع اتحاد الحكم فلا اختلاف واما انه
لا يثبت بعلتين مختلفتين على سبيل البدل والا لجاز حكم العالمية بالقدرة تارة وبالعلم
تارة وهو محال فان قيل كيف يقال بامتناع تعليل الحكم الواحد بعلتين مختلفتين على
طريق البدل وعالمية الرب تعالى مساوية لعالمية الواحد منا والعالميتان
معللتان بعلتين مختلفتين عندكم وهما العلم القديم والحادث قلنا لا نسلم ان العلم
الحادث من حيث هو علم مخالف للعلم القديم من حيث هو علم ولذلك يجمعهما حد واحد
وانما الاختلاف في امور خارجة من القدم والحدوث والعرضية والامكان و
ذلك لا مدخل له في التعليل فان تعليل العالمية القديمة والحادثة انما هو بالعلم من
حيث هو علم لا بما خارج عنه واما ان الحكم لا يعلل بعلة مركبة من اوصاف فلوجهين
الاول ان افتقار العلة للحكم وتاثيرها فيه لذاتها وصفة نفسها وجنسها لا باعتبار
امر خارج عنها وكل واحد من اجزاء العلة بتقدير انفراده اما ان يكون موثرا في
المعلول او لا يكون موثرا فيه لا جائز ان يقال بالاول لان القول بالتاثير ولا التاثير
وان لم يكن موثرا حالة الانفراد فلا يكون موثرا حالة الاجتماع لان جنس الصفة لم يتبدل
ولم يتغير باجتماع غيره فما هو صفة نفسه ومقتضى ذاته لا يكون متغيرا واذا لم
يكن كل واحد من الوصفين متغيرا حالة الاجتماع عن حالة الانفراد في ذاته وصفة نفسه
ولم يكن موثرا حالة الانفراد فكذلك حالة الاجتماع الثاني ان الصفتين ان تماثلتا
فهما ضدان لما سبق والاضداد لا تجتمع وان كانتا مختلفتين غير متضادتين فالمختلفات
لا بد وان يكون احكامها مختلفة ولا اختلاف مع اتحاد الحكم واذا بطل كل واحد من
هذه الاقسام فقد بطل التعليل بالعلة المركبة

الفصل الثامن

فيما يعلل وما لا يعلل وما لا يعلل فالذات والمعدوم وما يشترك فيه المعدوم والموجود
كالمعلوم والمعدود والمراد والمذكور ووقوع الفعل من صفات الاجناس و
كون العلة علة والتماثل والاختلاف والتضاد والتنافي وقبول الجوهر للاعراض اما
الذات فانها لا تعلل في كونها ذاتا لان العلة اما ان تكون ذاتا او عدما او صفة
حالية والاول يلزم منه ان يكون للعلة علة ايضا معللة وهو تسلسل والثاني هو ايضا لما تقدم
من ان العلة يمتنع ان تكون عدمية والثالث ايضا فلوجهين الاول ان الذوات
عند القائلين بالاحوال غير مختلفة واحوال الذوات في حكم المختلفة ويلزم من
ذلك تعليل الحكم الواحد بعلل مختلفة وهو ممتنع لما سبق الثاني ان الاحوال ليست
اشياء والذوات اشياء وما ليس بشيء لا يكون علة لما هو شيء وذلك معلوم بالضرورة
واما المعدوم فانه لا يعلل لان علته اما وجودية او عدمية والاول ممتنع لوجهين
الاول ان العلة على ما تقدم لا بد وان تكون قائمة بمحل الحكم والامر الوجودي لا يكون
قائما بالمعدوم الثاني ان العلة الوجودية اما ان تكون قديمة او حادثة فان كانت
قديمة لزم منه ان لا يزول المعدوم المعلل بها لامتناع زوال الموجود القديم
فان كانت قديمة لزم منه ان لا يزول المعدوم المعلل بها لامتناع زوال الموجود
القديم وان كانت حادثة فالمعدوم المعلل بها يكون سابقا عليها ويلزم من ذلك ثبوت
الحكم بدون علته وهو خلاف ما سبق من لزوم العكس في العلل وان كانت العلة عدمية
فهو ممتنع لان العلة لا بد وان تكون صفة لمحل الحكم المعلل على ما تقدم والعدم واحد المعدومين
لا يكون قائما بالآخر فلا يكون علة له وعند ذلك ليس جعل احدهما علة للآخر اولى من العكس
واما المعلوم فلا يعلل من حيث هو معلوم لان العلة اما ان تكون وجودية او غير وجودية
فان كانت وجودية فقد بينا انه لا بد وان تكون قائمة بمحل الحكم ولو كان كذلك لما كان
المعدوم معلوما لاستحالة قيام الصفة الوجودية به وان كانت غير وجودية فقد ابطلناه
وعلى هذا فلا يخفى الحال في المراد والمعدود والمذكور والمجهول وكل ما هو من هذا القبيل
لتعلقه بالمعدوم كتعلقه بالمعلوم به واما ان وقوع الفعل غير معلل فلان علته اما وجودية
او غير وجودية فان كانت وجودية فاما قديمة او حادثة فان كانت قديمة كانت متعلقة
على وقوع الفعل وغير قائمة به وذلك باطل لما تقدم وان كانت حادثة لزم تعليلها
بعلة اخرى ضرورة كونها فعلا ايضا ويلزم التسلسل وان كانت غير وجودية فهو محال
لما سبق من اشتراط وجودها وهذه الطريقة بعمومها دارئة لكل ما تخيل من
التشكيكات فلا حاجة الى ذكر تفاصيلها عند التنبيه عليها واما اوصاف الاجناس

كون السواد سوادا والبياض بياضا فغير معللة لانها لو كانت معللة فلا بد وان
يكون معللة بصفة وجودية قائمة بمحل الحكم كما تقدم تقريره وعند ذلك فلو قدرنا كون
السواد سوادا معللا بعلة فاما ان يكون من الصفات الخاصة بالسواد او من الصفات
العامة له ولغيره فان كان الاول فصفة الخاصة به اما كونه سوادا او ما هو تابع لكونه
سوادا وتعليل كونه سوادا بكونه سوادا ممتنع لما فيه من تعليل الشي بنفسه وتعليل
كونه سوادا بما تقدم من الصفات الخاصة بالسواد التابعة لكونه سوادا ممتنع ايضا
لما فيه من جعل التابع متبوعا والمتبوع تابعا وهو دور ممتنع وعلى هذا فقد خرج الجواب
عن قول القايل بما المانع ان يكون علة كون السواد سوادا الوجود المضاف الى
السواد مخصوص من حيث انه تابع لكونه سوادا وان كان الثاني وهو ان يكون معللا ببعض
الصفات العامة له ولغيره ككونه موجودا ومعلوما وعرضا ولونا الى غير ذلك فهو
ايضا محال لانه ان كان الحكم ملازما لها فلزم ان يكون كل موجود او عرض او معلوم او لون
او غير ذلك من الصفات العامة سوادا وهو محال لان الاخص لا يكون مساويا للاعم وان
لم يكن مساويا لها فالعلة غير مطردة وهو خلاف ما حققناه فيما تقدم واما كون العلة
علة فغير معلل ايضا والا لزم ان يكون لعلة العلة ايضا علة وهو تسلسل واما التماثل
والاختلاف فقد سبق ما فيهما من الخلاف وانهما حالان ام لا وبتقدير كونهما حالين
هل هما معللان ام لا والحق ان التماثل والاختلاف غير معللين اذ لا معنى للتماثل
غير الاشتراك في الصفات النفسية ولا معنى للاختلاف غير اختصاص كل واحد من
الموجودين بصفة نفسه وصفات النفس غير معللة على ما سبق وبعض الاختلاف وجهان
استدلالي والزامي اما الاستدلالي فهو ان الاختلاف من حيث هو اختلاف لو كان حكما
معللا فاما ان يكون واحدا او لا يكون واحدا لا جائز ان يقال انه غير واحد والا لا امكن
ان يقال الجوهر من حيث هو جوهر والسواد من حيث هو سواد واللون من حيث هو لون واحد
وكذلك سائر الاجناس وهو محال واذا كان واحدا فلو علل لكان معللا بما اختص به
كل واحد من المختلفين وما يلزم من حكم المخالفة ويلزم من ذلك تعليل الحكم الواحد بعلل مختلفة
او بعلة ذات اوصاف وهو ممتنع كما سبق فان قيل اخص وصف كل واحد من
المختلفين وان كان مخالفا للاخص وصف الاخر غير ان الوصفين قد اشتركا واجتمعا
في صفة الاختصاص فعلة الاختلاف ما وقع به الاشتراك ولا تعدد فيه قلنا اخص وصف
السواد كونه سوادا واخص وصف البياض كونه بياضا وكون السواد سوادا

او كون البياض بياضا عند القايلين بالاحوال حال فلو اشترك الوصفان في وصف الاخصية
فاما ان يكون صفة ثبوتية او عدمية فان كانت عدمية فلا يكون علة لما ذكر وان
كانت صفة ثبوتية لزم منه قيام الحال بالحال وهو محال واما الالزامي فهو ان المعتزلة
الحاكمين هاهنا بتعليل الاحكام الواجبة لزمهم ان يكون خالق
لخلقه فلو كانت الخالقية معللة لكانت مخالفة الرب تعالى لخلقه معللة وهو مناقض لما
اتفقوا عليه من كونه غير معلل ايضا فان ما علله يرجع الى ما سموه الاجتماع وهو نفي محض و
النفي غير معلل على ما سبق واما كون الباقي باقيا وقبول الجوهر للعرض فقد اختلف
في تعليلهما وقد بينا ما في كل واحد منهما في موضعه واما ما يعلل وكل حكم ثبت
للذات عن معنى قائم بها وهو محل وسواء كان ذلك واجبا او جائزا غير واجب
للذات ككون الواحد منا عالما وقادرا ومريدا الى غير ذلك هذا هو مذهب اهل الحق
واجمعت المعتزلة على امتناع تعليل الواجب من الاحكام وقد سبق الرد عليهم في ذلك
في مسايل الصفات فلا حاجة الى اعادته **الفصل التاسع** في الفرق
بين العلة والشرط وذلك من بضعة عشر وجها الاول ان العلة لا بد ان تكون
مطردة منعكسة على ما سبق بخلاف الشرط مع المشروط فلا يلزم من وجود الشرط
وجود المشروط كالحيوة مع العلم فانه لا يلزم من وجود الحيوة وجود العلم وان لزم
نفيه من نفيها الثاني ان العلة لا بد ان تكون وجودية بخلاف الشرط فانه قد يكون
وجوديا كما ذكرناه من مثال الحيوة مع العلم واما انه هل يكون عدميا فذهب بعض اصحابنا
انه لا يكون عدميا واختاره وهو مذهب القاضي ابي بكر انه لا يمتنع ان يكون عدميا و
ذلك كانتفاء اضداد العلم بالنسبة الى وجود العلم فانه لا معنى للشرط الا ما توقف
المشروط في وجوده عليه لا ما يؤثر وجوده في وجود المشروط ولا مانع من اطلاق لفظ
الشرط على العدم شرعا باعتبار هذا المعنى وانتفاء اضداد العلم بالنسبة الى العلم
كذلك فكان شرطا بالنسبة اليه الثالث ان العلة لا يكون الا وصفا غير مركب كما
سبق بخلاف الشرط فانه لا مانع من تعدده وان يكون المشروط الواحد مشروطا يلزم
نفيه من نفي كل واحد منها كالحيوة وانتفاء اضداد العلم بالنسبة الى العلم الرابع ان
محل الحكم لا يكون علة للحكم لانه لا يكون مؤثرا في الحكم على ما سبق والشرط الواحد يكون شرطا
لامور كالحيوة فانها شرط في العلم والقدرة والارادة وغير ذلك الخامس ان معلول العلة
كالعالمية بالنسبة الى العلم لا يكون علة للعلة واما الى المشروط فهل يكون شرطا للشرط

ومنها انه يجوز ان يكون [illegible] الصفة [illegible]
على الاختصاص ان العلة الواحدة لا تكون علة لحكمين [illegible]

فذهب بعض الاصحاب الى امتناعه واختيار القاضي والمحققين من اصحابنا انه لا امتناع فيه
وذلك بان يفرض شيئان متلازمان ولا يتحقق كل واحد منهما الا مع الآخر فلا مانع من جعل
كل واحد منهما شرطا للآخر من جهة توقف الآخر عليه ومشروطا بالآخر من جهة توقفه عليه و
ذلك كما لو قال القايل لا اعطيك درهما الا مع دينار ولا دينارا الا مع درهم وكما في الجوهر
مع العرض فانه لا وجود للجوهر دون العرض ولا للعرض دون الجوهر وانما يمتنع ذلك
لو توقف كل من الامرين على تقدم الآخر عليه وذلك كما لو قال القايل لا اعطيك درهما
الا وقبله دينار ولا اعطيك دينارا الا وقبله درهم السابع ان الصفة لا بد وان تكون
صفة قايمة بمحل الحكم كما تقرر بخلاف الشرط فانه قد لا يكون صفة وذلك كمحل الصفة بالنسبة
الى الصفة فانه شرط لها وليس صفة لها الثامن ان العلة موجبة للمعلول ومؤثرة فيه
كالعلم مع العالمية بخلاف الشرط مع المشروط كالحيوة مع العلم فانها غير مؤثرة في العلم ولا
موجبة له التاسع ان العلة مهما ثبت الحكم ابتداء ودواما فانه لا يتحقق للعالمية دون
العلم في الحالتين وكذا في كل حكم بالنسبة الى علته بخلاف الشرط فانه قد يتوقف المشروط
عليه ابتداء لا دواما كما في الحادث فانه مشروط بتعلق القدرة به ابتداء لا دواما العاشر
ان العلة لا تكون علة الا لصفة حالية بخلاف الشرط فانه قد يكون شرطا للذات كما في الحي
مع العلم الحادي عشر ان العلة لا تكون معلولة كالعلم بالنسبة الى العالمية فانه علة لها و
ليس معلولا في نفسه اذ هو ذات والذوات لا تعلل كما سبق وكذلك في كل علة مع
معلولها بخلاف الشرط فانه قد يكون معلولا وذلك ككون الحي حيا فانه شرط لكونه
عالما لتوقفه عليه والحي معلول بالحيوة الثاني عشر ان الشرط اعم من العلة فكل علة
شرط لمعلولها من جهة توقفه عليها وليس كل شرط علة اذ ليس كل شرط موثرا كما في الحي
مع العلم الثالث عشر ان كل صفة مشروطة بشرط فان كل صفة مشروطة بوجود محلها
وانتفاء اضدادها وليس كل صفة معلولة بعلة وذلك كما في سائر الصفات العرضية
كالعلم والقدرة والسواد والبياض ونحوها الرابع عشر ان الحكم المعلل لا يوجد
دون شرطه بالاتفاق كالعالمية مثلا بالنسبة الى كونه حيا في توقفه على العلة بخلاف
ما سبق الخامس عشر ان العلة مصححة للمعلول بالاتفاق واما الشرط فقد اختلف في كونه
مصححا للمشروط وعلة في تصحيحه فقال القاضي ابو بكر الحق وان لم يكن علة للعلم بل شرطا له
اذ هي غير موثرة في وقوعه وتحققه فهي علة في تصحيحه ومؤثرة في صحته من حيث انها
علة تكون موجبة لمعلولها ولا تكون شرطا له ومن جهة كونها شرطا لا تكون موجبة

لمشروطها ولا علة له واختار بعض من المحصلين محتجا على ذلك بان صحة العلم اما ان
تكون هي نفس العلم او زايدا عليه فان كان الاول فالعلم ذات والذوات لا تعلل كما
سبق وان كان الثاني فاما ان تكون صفة عدمية او حالة ثبوتية فان كانت عدمية
فالاعدام غير معللة على ما سبق ايضا وان كانت حالة ثبوتية فلا يخفى ان صحة العلم كما يتوقف
على الحيوة فهو موقوف على انتفاء اضداد العلم ووجود محله وعند ذلك فلا يمكن ان
تكون عدمها وقد ابطلنا ذلك كله فيما سبق وهذا وان كان في غاية السقوط الا انه يلزم
على القسم الاخير منه العلم مع العالمية فان هذا القايل موافق على كونه علة لها مع توقف
العالمية على المحل وانتفاء الاضداد كما ذكر وكل ما هو جواب له هاهنا فهو جواب لنا في
الحيوة مع صحة العلم وهذا آخر ما اردنا ذكره من العلل والمعلولات واحكامها
اتينا فيه على تلخيص جملة المعاني المذكورة في العبارات المطولة المبثوثة مع زيادات
محققة كثيرة لا يدعيها اجلاء المتكلمين ولم يعرجوا عليها يعرفها الناظر المتبحر ومن له
اطلاع على كتب المتقدمين ولله الحمد والمنة والطول والنعمة

القاعدة الخامسة في النبوات

وتشتمل على خمسة اصول الاول في بيان معنى النبوة والنبي
الثاني في تحقيق معنى المعجزة وشرايطها ووجه دلالتها على صدق النبي الثالث في جواز البعثة
عقلا الرابع في تحقيق وقوعها فعلا الخامس في عصمة الانبياء وترجيحهم على الملايكة

الاصل الاول في بيان معنى النبوة والنبي اما في وضع اللغة فالنبي ماخوذة من النبوة وهي
الارتفاع ومنه يقال تنبا فلان اذا ارتفع وعلا وقيل النبي هو الطريق وسمي
الرسل عن الله تعالى انبياء لكونهم طرق الهداية اليه وقيل انه ماخوذ من الانباء وهو
الاخبار لانه يقال للرسول انه نبي لانبائه عن الله عز وجل واما في اصطلاح
النظار فقد اختلف فيه فقالت الفلاسفة النبي كل من كان مختصا بخواص ثلاث الاول
ان يكون مطلعا على الغايبات لصفاء جوهر نفسه وشدة اتصاله بالمبادي الاول من غير
تعليم وتعلم ولا بعد في ذلك فانا نتفاوت بين الناس فيما يرجع الى ادراك المعقولات
ظاهر حتى ان بعضهم قد يكون ادراكه للحق في زمان اقل من زمن ادراك الآخر له والحد
لذلك يقف في درجة الزيادة والنقصان ذاهبا الى قوم من الحدس لا شاء كما في
اقرب زمان والى من لا حدس له البتة وما مثل هذه القوة التي بها ادراك المعقولات
من غير تعليم ولا تعلم وهي المسماة عندهم بالعقل القدسي قالوا وقد يمكن ان يوصل مثل
ذلك ايضا في حق من قلت شواغله البدنية لنفسه بالرياضات وانواع المجاهدات

واما بسبب نوم او مرض او صرع او غير ذلك على ما هو مشاهد من بعض الناس الخاصة الثانية
ان يكون بحيث تطيعه الهيولى العالمية القابلة للصور الكائنة والفاسدة وهذا ايضا ممكن
فان النفوس الانسانية مؤثرة في المواد كالذي نشاهده من تأثيراتها لانفعال في المادة
بالاحمرار والاصفرار وكالتسخين عند الخجل والوجل والغضب والسقوط من الاماكن
العالية عند توهم السقوط ذلك فغير بعيد ممن كانت نفسه قوية شبيهة متصلة بالعوالم العقلية
ان يتأثر المادة بسبب تعلقها بها بحيث تحدث في العالم عجائب من ريح شديدة وخسف
وزلازل واحراق وغير ذلك قالوا وقد يتأتى مثل ذلك لبعض اهل الخلوص والصفاء
على ما هو معلوم في كل عصر من آحاد الصلحاء الخاصة الثالثة ان يكون بحيث يرى
ملائكة الله على صور متخيلة ويسمع كلام الله بالوحي وذلك ايضا ممكن وطريقه ان القوى
الخيالية والحس المشترك قد يشتغل كل واحد منهما عن الاخرى ولهذا فانه قد
ينطبع في الخيالية ما ليس قد ينطبع في الحس المشترك متأديا اليها من الحواس الظاهرة من
الصور المحسوسة وعلى هذا فليس بعيدا ان يحصل في الخيال صور واصوات لا وجود لها
في الحس الظاهر ويتأدى ذلك الانطباع الى الحس المشترك وبواسطته الى الحس
الظاهر كما كان العكس فان القوى الحاسة كالمرآة المتقابلة في انطباع ما في بعضها في
بعض وعند ذلك فقد يسمع الاصوات ويرى من الصور بحسب ما وقع في الخيال وان كان
لا يراه ولا يسمعه احد من الحاضرين قالوا وقد يحصل ايضا نوع من هذا البعض ممن
قلت شواغله البدنية وان كان مستيقظا لامر غلب على مزاجه كبعض المجانين والكهنة
والمرضى غير ان هذه حالة نقص والاولى حالة كمال قالوا ولا شك ان المادة القابلة
لهذا الشخص ممكن ان تقبل مثله في كل وقت وقال آخرون ان النبي من يعلم كونه نبيا والنبوة
علمه بنبوته وقال النبي هو العالم برتبته والنبوة علمه برتبته وقال آخرون النبوة
سفارة العبد بين الله وبين الخلق وهذه المذاهب فاسدة اما مذهب الفلاسفة فقولهم
في الخاصة الاولى ان النبي هو الذي يكون مطلعا على الغائبات من غير تعلم وتعليم فهو فاسد من
ثلثة اوجه الاول انهم ان عنوا بذلك الاطلاع على جميع الغائبات او بعضها فان كان الاول
فانه ليس بشرط في كون النبي نبيا بالاتفاق منا ومنهم ولهذا فانا نعلم علما
ضروريا ان من وجد من الانبياء ذوات المعجزات القاطعة على نبوته كما تأتي تحقيقه لم يكن
عالما بجميع المغيبات ولا مطلعا عليها ولهذا قال افضل المرسلين صلوات الله وسلامه عليه لو
كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير وان كان الثاني فمن لم يصدر عندهم الا ويجوز

فانا

ان يكون مطلعا على بعض المغيبات من غير تعليم ولا تعلم وان لم يكن نبيا فلا يكون ذلك خاصة للنبي
الوجه الثاني قولهم وان يكون ذلك لصفاء جوهر نفسه وقبول النفس الانسانية عندهم جوهر
بسيط مجرد عن المادة دون علائقها والنفوس الانسانية كلها من نوع واحد ولا تفاوت
فيها حتى يختلف في نفسها بالصفاء والكدر وعند ذلك فما ثبت للبعض لنفسه ولذاته
وجب ان يكون ثابتا للكل الا ان يمنعون الاتحاد في نوع النفس الانسانية ويخرج ما ذكروه
من الاطلاع على المغيبات عن ان يكون خاصة لنفس النبي دون غيره او ان يكون ذلك مختلفة
متنوعة ولم يقولوا به الثالث قولهم وقد وجد ذلك ايضا في حق من قلت الشواغل
البدنية لنفسه بسبب نوم او صرع او مرض فهو اعتراف منهم بوجود ذلك في غير النبي
وبه يخرج عن ان يكون خاصة للنبي هذا كله ان ارادوا بعلم الغيب خلق الله تعالى له العلم
الاضطراري بالمغيبات وان ارادوا به غير ذلك فهو غير مسلم وقولهم في الخاصة الثانية
على كون النفس مؤثرة في تسخين الاجسام ونقلها من حال الى حال فهو باطل بما اسلفناه في
بيان انه لا مؤثر ولا فاعل الا الله تعالى كيف وان نفس النبي مماثلة لنفس غيره ممن ليس بنبي
فلو كان ذلك من خواص نفسه لكان من خواص نفس غيره ضرورة الاتحاد في النوعية بين
الانفس الانسانية عندهم ثم قولهم وقد يتأتى مثل ذلك ايضا لمن ليس بنبي من اهل
الخلوص والصفاء اعتراف بكونه ليس خاصة النبي وقولهم في الخاصة الثالثة ان يكون
ممن يرى ملائكة الله تعالى ويسمع وحيه وان كان اطلاقه صحيحا غير ان ذلك ليس منهم وقسمه
باطلاق عام لانهم لا يقولون … فان معنى ذلك ان يكون لله تعالى كلام ولم
يكون لله تعالى ملائكة يشاهدهم بالرؤية وليس عندهم لله تعالى كلام ولا الملائكة غير المبادي الاول
وهي العقول المجردة عن المواد وعلائقها ونفوس الافلاك ومن الممتنع ان يكون مرئية
عندهم لما ان شرط الرؤية عندهم ان يكون المرئي في جهة مقابلة الناظر وان يكون شيئا
او مستنيرا وتوسط الهواء المشف كما سبق والعقول والنفوس عندهم جواهر
معقولة غير محسوسة فلا يتصور فيهما ذلك فلا يكون مرئية ومع ذلك فهي غير قابلة
للكلام عندهم حتى يكون ما يسمعه منها وحيا بل حاصل ذلك يرجع الى تخيل صور واصوات
لا وجود لها في انفسها كما يتخيل النائم والمجنون كما ذكروه وهو الاخر يلزم منه خلع
عقود التكاليف والشرائع ونسبة الانبياء الى الخيالات الفاسدة التي لا اصل لها ولو كان
الواحد منا شارعا او آمرا وناهيا من قبل نفسه وان كان موافقا للمصالح العقلية لما
كان نبيا ولا متبعا موافقة منهم فاختلفت كما هو عائد الى الخيال الذي لا اصل له مع كونه غير

وغرق الماء

النجوم

معقول ولا موافق للمصالح العقلية واما المذهب الثاني القائل بان النبوة علم الانسان
بنبوته والنبي هو العالم بنبوته ففي غاية الخبط والتخليط لانه اما ان يكون العلم بالنبوة هو
النبوة او غيرها فان كان الاول فهو فاسد لان العلم بالشيء غير الشيء المعلوم والعلم بالنبوة
غير النبوة وان كان الثاني فما ذكروه لا يكون هو النبوة واما المذهب الثالث القائل
بان النبي هو العالم بربه وان النبوة علم الانسان بربه ففاسد ايضا اذ يلزم منه ان من
علم وجود ربه وما يجوز عليه وما لا يجوز بالدليل او بان يخلق الله تعالى له العلم الاضطراري
بذلك ان يكون نبيا وليس كذلك بالاتفاق ثم لو كان كذلك لما كان جعل البعض داعيا
والبعض مدعوا اولى من العكس واما المذهب الرابع ففاسد ايضا فان صحة السفارة
مبنية على تحقق النبوة والمبني على الشيء غير الشيء ولان النبوة قد ثبت عند التحدي و
دلالة المعجزة على صدق المتحدي وانما يوجد السفارة بعد فاذن الحق ما ذهب اليه
اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم من ان النبوة ليست راجعة الى ذاتي من ذاتيات النبي
ولا الى عرضي من اعراضه المكتسبة له كما سبق بل هي موهبة من الله ونعمة منه على عبده
وحاصلها يرجع الى قول الله تعالى لمن اصطفاه من عباده ارسلتك وبعثتك فبلغ
عني ولا يلزم على ما ذكرنا من عود النبوة الى قول الله تعالى ان يكون النبوة قديمة فيلزم من
قدم الكلام الرباني لان النبوة ليست نفس القول القديم بل الكلام القديم بصفة كونه
متعلقا بالمخاطب والتعلق والمتعلق به متجدد غير قديم وبما انتهينا اليه ههنا
تم الاصل الاول **الاصل الثاني** في تحقيق معنى المعجزة وشرائطها ووجه
دلالتها على صدق النبي ويشتمل على ثلثة فصول ا في تحقيق معنى المعجزة ب في شرائط المعجزة
ج في وجه دلالة المعجزة على صدق النبي **الفصل الاول** في تحقيق معنى المعجزة
والمعجزة في وضع اللغة مأخوذ من العجز وهي في الحقيقة لا يطلق على غير الله تعالى لكونه خالق العجز
وتسميته غيره معجزا كفلق البحر واحياء الميت وابراء الاكمه والابرص فانما هو بطريق
التجوز والتوسع حيث انه ظهر تعذر المعارضة والمقابلة من المبعوث اليه عند ظهوره وان
لم يكن هو الموجب له كتسمية للشيء بما يؤل اليه وما هو بسببه وذلك كما في تسمية مخلوقات الله تعالى
دالة عليه لظهور المعرفة بالشيء عند ظهورها وان لم يكن في الحقيقة دالة اذ الدال في
الحقيقة هو ناصب الدليل وهو الله تعالى والمخلوقات انما هي ادلة والخارق الذي يتعذر
الاتيان به قد يكون غير مقدور للبشر كخلق الاجسام والالوان واحياء الموتى ونحو ذلك
فلا يكون ذلك في الحقيقة معجزا عنه بالنسبة اليهم فان ما ليس مقدورا لا يكون معجوزا عنه

وقد يكون مقدورا لهم كما لو كان تحديه بان لا يحركون في وقت كذا ولو ارادوه لما وجدوا
اليها سبيلا فيكون ذلك معجوزا عنه بالنسبة اليهم وعلى هذا فالعبارة الوافية بالغرض في
المعجزة انها عبارة عن كل ما قصد به اظهار صدق المدعي للرسالة عن الله تعالى **الفصل**
الثاني في شرائط المعجزة وشرائط المعجزة ان يكون من فعل الله تعالى وخلقه او قائمة
مقام فعله وان يكون خارقة للعادة وان يتعذر على المبعوث اليه المعارضة وان يكون
ظاهرة مع دعوى النبوة وعلى وفق دعواه وان يكون مقارنة لدعواه غير متقدمة او متقدمة
عليها ولا متأخرة عنها بزمان بعيد لم يخلف كما يأتي اما انها لا بد وان يكون من فعل الله تعالى او
قائمة مقام فعله لانها انما تدل على صدقه من جهة تنزيلها منزلة التصديق بالقول من الله تعالى
كما يأتي ولو لم يكن من فعل الله تعالى لما كانت متعلقة به فلا يمكن تنزيلها منزلة التصديق له
بالقول ومعنى قولنا او قائمة مقام الفعل كان في قصد التصديق للرسول وذلك كما قال
النبي معجزتي انا اذا تحديت عليهم بالنبوة في وقتي هذا لو ارادوا القيام لما وجدوا
اليه سبيلا وذلك عند تحققه من اعظم المعجزات وعدم القيام ليس من فعل الله ولا من
فعل غيره وكون القيام معجوزا عنه لا معنى له الا انه تعالى خلق فيهم العجز فيكون المعجز فعل الله
وهو خلق العجز بمعنى انه لم يخلق القدرة عليه هذا هو اصل شيخنا فالمعجز عدم خلق
القدرة والعدم ليس فعلا ومن قال من اصحابنا ان العجز امر وجودي فالشرط عنده ان
يكون المعجز من فعل الله من غير حاجة الى هذا التقدير وذلك كخلق الاجسام والالوان وابراء
الاكمه والابرص واحياء الموتى وهل يتصور ان يكون المعجز مقدورة للرسول ام لا و
ذلك كما لو كانت المعجزة صعوده في الهواء والمشي على الماء فقد اختلف الائمة في ذلك
فذهب بعضهم الى ان نفس الحركة بالصعود والمشي لكونها مقدورة له يخلق الله له القدرة
عليها وانما المعجزة هو نفس القدرة عليها فان قدرته على ذلك غير مقدورة له ومنهم من
قال ان نفس الحركات معجزة من جهة كونها خارقة للعادة ومخلوقة لله تعالى وان كانت مقدورة
منه وهو الاصح فان قيل شرط المعجز كان يكون خاصا بالمعجزة غير عام لها ولغيرها
واذا كانت جميع الافعال من فعل الله تعالى سواء كانت معجزة ام لا فلا معنى لجعل ذلك من
شرائط المعجزة قلنا عموم الوصف لا يخرجه عن ان يكون شرطا في غيره اذا كان ذلك
الغير متوقفا عليه وانما يمتنع جعل عموم الفعل شرطا في المعجزة ان لو كان شرطا بمعنى كونه
مميزا للمعجزة عن غيرها وحده وليس كذلك بل ذلك شرط بمعنى توقف المعجزة عليه وتميز
المعجزة عن غيرها بجملة ما ذكرناه من الشروط واما ان المعجزة لا بد وان يكون خارقا للعادة

لانه نزل من الله منزلة التصديق بالقول كما ياتي وثانيها ان لا يكون خارقا للعادة بل هو
معتاد الوقوع كطلوع الشمس في كل يوم وكالقيام والقعود فلا يكون ذلك دالا على
الصدق كما لو قال آيتي في نبوتي ان الشمس تطلع غدا واني اقوم واقعد لغيري من مساواة
غيره فيه حتى الكذاب مدعي النبوة ولا يشترط ان يكون ما ياتي به من الخارق فعلا من جهته
بالاتفاق واما انه لابد ان يتعذر على المبعوث اليه المعارضة لانه لو لم يكن كذلك
لكان النبي مساويا لهم فيما ليس شئ في ذلك ويخرج المعجز عن كونه نازلا من الله منزلة و
هل يشترط ان يكون المعارض مماثلا لما اتى به الرسول نظر فانه لو تحدى بخارق
معين وان العبد لا يقدر على الاتيان بمثله فلا بد من المماثلة وان لم يكن ما تحدى به معينا
بل قال آيتي اني آتي بخارق ولا يقدر احد على الاتيان بالخارق فاكثر اصحابنا
اشترطوا المماثلة ايضا والذي اختاره القاضي ان المماثلة غير مشترطة وهو الحق
لتبين المخالفة فيما ادعاه واما انه لابد ان يكون ظاهرا مع دعوى النبوة وعلى وفقها
فلان الخارق لو ظهر على يد غير مدعي النبوة او على يده وكان على خلاف ما ادعاه فلا
يكون نازلا منزلة التصديق من الله ولا يشترط التصريح بالتحدي كما ذهب اليه بعضهم
بل يكفي في ذلك قرائن الاحوال وذلك كما لو ادعى النبوة وقيل له لو كنت صادقا فاظهر
الآية على صدقك فدعا الله بظهورها فظهورها يكون دليلا على صدقه ويكون ذلك
نازلا منزلة التصريح بالتحدي واما انه يجب ان لا يكون ما ظهر على يده مكذبا له وذلك كما
لو قال الرسول آية صدقي ان ينطق الله يدي هذه فنطقت قائلة انه كاذب فيما يدعيه
لم يكن ذلك آية على صدقه بل على كذبه لان المكذب هو نفس الخارق وهذا الخارق ما لو قال
آية صدقي احياء هذا الميت فاحيي وقال ان هذا المدعي كاذب واستمر على الحياة
والتكذيب فانه لا يعتقد بتكذيبه ولا يوجب ذلك في دلالة الاحياء على صدقه اذ المعجز
انما هو الاحياء وهو غير مكذب له والمكذب انما هو كلام الشخص الذي خلق فيه الحياة
وهو غير معجز وهذا مما لم نعرف فيه خلافا بين الاصحاب ولو خر عقيب الاحياء والتكذيب
ميتا فقد قال القاضي انه يدل على التكذيب كالتكذيب باليد والحق انه لا فرق بين تكذيبه مع
استمرار الحياة وبين تكذيبه مع تعقب الموت اذ من حيث انه نطق بعد احيائه ليس بمعجز وانما
المعجز هو الاحياء بخلاف نطق اليد واما انها لا يكون متقدمة على دعواه وذلك كما لو قال
آية صدقي ما كان قد ظهر على يدي من الخارق لانها انما يدل على صدقه من حيث انها
نازلة منزلة التصديق له والخارق المتقدم ليس كذلك فان قيل فلو قال آية صدقي

ان هذا الصندوق المغلق كذا على كذا مع سبق علمنا قبيل غلقه بخلوه مما اخبر به مع
استمرار الصندوق بين ايدينا في حالة غلقه الى حالة فتحه فانه يكون معجزا بعد سبق
ظهوره كما اخبر وان جاز ان يكون مخلوقا قد تم قبل التحدي قلت وان جاز ان يكون
مخلوقا قبل التحدي فليس الاعجاز في خلقه ووجوده وانما هو في اخباره بالغيب وهو
واقع بعد التحدي على وفق دعواه فان قيل الجائز ان يكون الرب قد خلق له العلم
بذلك قبل التحدي قلنا لو كان العلم به مخلوقا قبل التحدي لما كان اخباره به نازلا منزلة
التصديق له فلا يكون آية له على صدقه ويكون كاذبا في دعواه انه دليل صدقه والكذب
عندنا لا يتصور ظهور الخارق على يده كما ياتي فان قيل ما ذكرتموه من امتناع ظهور المعجزة
على الدعوى يفضي الى ابطال كثير مما نقل من معجزات انبيائكم وذلك كتكلم عيسى في المهد
وتساقط الرطب الجني عليه من النخلة اليابسة قبل نبوته وكذا كثير مما نقل من معجزات
نبيكم قبل بعثته كتسليم الحجر والشجر والمدر وشق بطنه وغسل قلبه الى غير ذلك فنقول
كل خارق ظهر على يد النبي قبل بعثته فهو من باب الكرامات والانبياء قبل البعثة فلا يقصرون
عن درجة الاولياء وظهور الكرامات على ايدي الاولياء جائز عندنا على ما ياتي تحقيقه
وقد قال القاضي ابو بكر ما كان من معجزات عيسى عليه السلام في حالة صغره فليست قبل نبوته
فانه كان في صغره نبيا ويدل عليه قوله حكاية عنه اني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني
نبيا وليس كمال العقل الصغير وجميع شرائط النبوة في حقه مستبعدا بالنسبة الى المقدورات
الله واما المعتزلة حيث انهم انكروا الكرامات زعموا ان ما ظهر من الخوارق قبل بعثة
عيسى ونبينا عليهما السلام وكان نقلوا نقلا متواترا فلا يكون الا معجزة لنبي آخر في ذلك
العصر وما ذكرناه اوجه فانه قد يتصور ذلك في زمان لا نبي فيه واما اذا تأخرت
المعجزة عن الدعوى بحيث لا يفصل بينهما زمان يعتد به فلا خلاف عند القائلين بالنبوات
في دلالتها على صدق المدعي لنزولها منزلة التصديق بخلاف ما اذا تقدمت على الدعوى
بزمان يسير حيث انها لا تنزل منزلة التصديق ولو تأخرت بزمان يعتد به كيوم
او شهر او سنة وما زاد ثم ظهرت المعجزة الخارقة على وفق ما ادعاه فلا خلاف
عندهم في ثبوت النبوة عند ظهور المعجز ولا ثبت لها قبلها بمجرد الدعوى لكن
اختلفوا عند ظهور الموعود به فقال بعضهم وعلى قول هذا القائل والمعجز لا يكون
متأخرا عن الدعوى بل ما اخبر علينا به وقال آخرون ان الغيب انما يتصف بكونه
معجزا عند ظهور الموعود به وعلى هذا القول فالمعجز يكون متأخرا عن الدعوى والقول

له
ب
تقدم
ت

لا ول فاسد فلانا لا نشك في تبين ان اخباره كان معجزا فالمعجز يكون مقارنا
للدعوى في نفس الامر وان لم يلزمنا التكليف بالتصديق لفوات شرطه وهو العلم بكونه معجزا
ولو تاخر الموعود به الى ما بعد موت المدعي ووقع على وفق ما اخبر به فقد اتفق الاشاعرة
مع المعتزلة على امتناعه ومستند القاضي فيه ان تجويز ذلك مما ينفي الحد في
كرامات الاولياء فانه ما من كرامة تظهر على يد ولي الا ومن المحتمل ان يكون معجزة
لنبي سابق وهو باطل لانه لو تاخر الموعود به ازمنة متطاولة عن اثباته ووقع قبل الموت و
اما المعتزلة فقد تمسكوا في ذلك بان التصديق والتكذيب من صفات الموجود من الاحيا
والمتالم كذلك فلا يتصور التصديق له والتكذيب وايضا فان تجويز ذلك مما يفضي
الى منع المكلفين من التوصل الى الرتب العلية باكرام من كان نبيا واجلاله في محل العدم
العلم بنبوته في محل حالة حيوته وهما فاسدان اما الاول فلانه لا مانع من التصديق له
بمعنى التبيين لكونه كان صادقا فهو مبني على رعاية المصلحة وقد ابطلناه كيف وانه
يلزم على ما ذكروه ان بعث اسنبيا في وقتنا هذا لتحصيل الرتب العلية باكرامه وهو
خلاف الاجماع من المسلمين وكلما تحتذرون به ههنا امكن ان يقال مثله فيما نحن فيه
والحق في ذلك ما ذهب اليه المحققون من اصحابنا من الحاق هذه الصورة بتاخير
الموعود به عن بقاء المدعي حيا فانه لو شرع معه ذلك شريعة لا يكون مكلفا بها
قبل ظهور الموعود به ويكون مكلفا بها بعد ظهوره

الفصل الثالث

في وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول وقد اختلف فيه فمنهم من قال نصب الدليل على العلم بصدق
الرسول من الممكنات وغير المعجزة من الادلة العقلية والسمعية لا مدخل له في ذلك اما
الدليل العقلي فلا مدخل له في صدق بعض المخبرين مع احتمال الخبر للصدق والكذب واما السمع
فمتوقف على صدق الرسول فلو لم يكن المعجزة دليلا على صدقه لكان فيه تعجيز الرب عن نصب
دليل على العلم بصدق الرسول وهو غير سديد اذ لقائل ان يقول انما يلزم تعجيز الرب
تعالى عن نصب دليل على العلم بصدق الرسول ان لو كان نصب الدليل على ذلك من الممكنات وهو
ممنوع والذي ذهب اليه شيخنا والقاضي والمحققون من اصحابنا ان دلالة المعجزة على صدق
الرسول ليست دلالة عقلية ولا سمعية اما انها ليست دلالة عقلية لان ما دل عقلا فدل
لنفسه ومرتبط بمدلوله لذاته ولا يجوز تقديره غير دال وذلك كدلالة الفعل على الفاعل
ودلالة الفعل المحكم على علم فاعله الى غير ذلك من الادلة العقلية ودلالة المعجزة على
صدق الرسول ليست كذلك والا لما تصور وجودها الا وهي دالة على صدقه وليس كذلك

كانه يجوز خرق العوائد عند تصرم الدنيا كانفطار السموات وانتثار الكواكب ودك
الجبال وتبدل الارض الى غير ذلك مع عدم دلالته على تصديق مدعي النبوة فانه لا ارسال و
لا رسول في ذلك الوقت وكذلك ظهور الكرامات على ايدي الاولياء على ما ياتي من غير دلالة واما
انها ليست دلالة سمعية فلان الدلالة السمعية متوقفة على صدق الرسول فلو توقف صدق الرسول
عليها لكان دورا بل دلالتها على صدقه غير خارج عن الدلالة الوضعية النازلة منزلة
التصديق بالقول والدلالة الوضعية في ذلك منقسمة الى ما يعلم بصريح المقالة والى ما يعرف
بقرائن الاحوال فالاول كما لو قال العاقل للمخاطبين اذا رأيتموني افعل كذا على كذا غير عادتي
زيد مثلا انه رسول عني فاعلموا اني اقصد بذلك تصديقه في دعواه فبتقدير تحقق ذلك منه
عند دعوى زيد انه رسول عنه حصل العلم ضرورة بصدق الرسول عنه بفعله واتفاقا قرائن الاحوال
عنه في المواضعة السابقة منه نزل منزلة قوله صدق والثاني فكما لو عن امر عظيم وخطب
جسيم يتعلق بتشويش دولته بعض العظماء من الملوك واكابر الجبابرة وافساد ولايته و
اخرجه الناس الخاص منهم والعام وجلس على سرير مملكته والناس مجتمعون بحضرته لقصد
بذل الجهد واستفراغ الوسع في دفعه وقد تحفظ الملك وتظاهرت قرائن الجد واستبعاد
الهزل فلو قام واحد من الناس وقال ايها الناس اني رسول هذا الملك في كذا وكذا
وهو مراعى منه وآيتي في صدقي اني اذا قلت له قم ثلث مرات واقعد وخالف ما هو المألوف
من عادته فعل كذلك ولو اراد احدكم ذلك لما وجد اليه سبيلا فعند وقوع ذلك
من الملك عقيب قوله ذلك نزل منزلة قوله صدق ويضطر كل احد من الحاضرين الى
العلم بذلك وان لم يسبق من الملك مواضعة في ذلك ولا يخفى ان ظهور المعجزة على يد مدعي
الرسالة نازلة منزلة القسم الثاني من المواضعة دون الاول فكانت نازلة من الله تعالى
منزلة قوله صدق وتمام هذه الطريقة بابطال ما يرد عليها من الشبه وما يقتضي بعونه
ياتي في الاصل الذي بعده

الاصل الثاني في جواز البعثة عقلا

مذهب اهل الحق ان بعثة الرسول ممكنة ان يكون وان لا يكون وسواء كان مستبدا بشريعة او
مقررا لشريعة غيره من غير زيادة ولا نقصان وذهبت الفلاسفة الى انها واجبة عقلا
واما المعتزلة فمنهم من قال بالوجوب بالبعثة مطلقا ومنهم من فصل وقال اذا علم الله
انه اذا بعث رسولا الى امة من الامم آمنوا به كان الارسال واجبا عقلا لما فيه من
الاستصلاح وان علم انهم لا يؤمنون به فالارسال اليهم يكون حسنا ولا يكون واجبا وذهب
اوائلهم الى امتناع ظهور البعثة الخالية عن تعريف الامور الشرعية التي لا يستقل العقل بها

وذهب الجبائي الى جواز البعثة للتذكير بالواجبات العقلية لا غير ولتقرير شريعة من تقدم من
غير زيادة ولا نقصان وسوآء اندرست شريعة المتقدم ام لا ومن الحنفية من فصّل بين
ان يكون شريعة المتقدم مندرسة او غير مندرسة فجوز في الاول ومنع في الثاني وذهب
البراهمة والصابئة والتناسخية الى امتناع البعثة عقلا الا ان من البراهمة من اعترف
برسالة آدم دون غيره ومنهم من لم يعترف بغير ابراهيم ومن الصابئة من اعترف برسالة
هرمس وغاذيمون وهما شيث وادريس دون غيرهما احتج اهل الحق على جواز البعث
بانا قد بينا انه لا معنى لها الا قول الله تعالى لمن اصطفاه ارسلتك فبلغ عني ولا يمتنع جواز
ذلك عقلا ولهذا فانا لو فرضنا وقوع ذلك لما لزم من فرضه المحال لذاته ولا
معنى للجواز الا هذا واحتج القائلون بالوجوب بانه لما كان نوع الانسان اشرف موجود
في العالم السفلي وهو عالم الكون والفساد لكونه مختصا بالنفس الناطقة القريبة الشبه من
المبادي الاول لم يكن في العقل بد من شمول لطف المبداء الاول له وافاضة الجود منه عليه
لتتم له المعيشة في الدنيا والسعادة الابدية في الاخرى ولا يخفى ان كل واحد من اشخاص
نوع الانسان قلما يستقل بنفسه في تحصيل مقاصده الدنيوية واغراضه الاخروية
دون معين ومساعد له من نوعه وعند ذلك فلا بد لهم من معاملات فيما بينهم كمبيعات و
اجارات ومناكحات الى غير ذلك مما تدعو اليه الحاجات وذلك لا يمكن الا بانقياد البعض
للبعض وقلما يحصل الانقياد من المرء لصاحبه بنفسه مع قطع النظر عن مخوفات و
مرغبات دنيوية واخروية وسنن يحسنون بها وشرائع يعتقدون بها وذلك كله لا يتم الا
ببيان ومشرع يخاطبهم من نوعهم وذلك موجب عناية المبداء الاول بهم ثم يجب ان يكون
هذا البيان والمشرع مؤيدا من عند الله بالمعجزات والافعال الخارقة للعادات التي
تتقاصر عنها قوى غيره من نوعه بحيث يكون ذلك موجبا للقبول لقوله والانقياد له فيما
يسنه ويشرعه ويدعو به الى الله تعالى والى عبادته والانقياد لطاعته وما ينبه عليه من وجوب
وجوده وما يجوز عليه وما لا يجوز واحكام المعاد والمحاشر لهم انتهى لهم النظام وذلك كله
فالعقل يوجبه حسنا ويحرم اضاعته لكونه قبيحا واما القائلون باستحالة البعثة فقد
تشبثوا بستة شبه الاولى انه لا معنى للنبوة على ما قررتموه الا قوله تعالى لمن اصطفاه
ارسلتك وبعثتك وعند ذلك فلا بد وان يعلم الرسول انه مرسل من عند الله تعالى وذلك
لا يكون الا بكلام ينزل عليه او بكتاب يلقى اليه اذ المرسل له غير محسوس وعند ذلك فاما ان
لا تقولوا بالجن او تقولوا به فان لم تقولوا به فهو خلاف اصلكم وما دل عليه كتابكم واخباركم

واجمع الامة اما الكتاب فقوله تعالى واذ صرفنا اليك نفرا من الجن يستمعون القرآن و
قوله تعالى وجعلناها رجوما للشياطين وقوله تعالى واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان
وقوله تعالى والشياطين كل بناء وغواص وآخرين مقرنين في الاصفاد وقوله تعالى يعملون له ما يشاء
من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات وقوله تعالى قال عفريت من الجن انا آتيك
به قبل ان تقوم من مقامك الآية وقوله تعالى ومن الجن من يعمل بين يديه باذن ربه وقوله تعالى فلما
خر تبينت الجن ان لو كانوا يعلمون الغيب ما لبثوا في العذاب المهين وقوله تعالى وحفظناها من
كل شيطان مريد الى غير ذلك من الآيات واما الاخبار فمنها ما روي عن النبي صلعم
انه رأى عفريتا يطلبه بشعلة من نار ومنها ما اشتهر من قصة ليلة الجن الى غير ذلك
من الاخبار المروية الصحيحة واما الاجماع فهو ان الامة سلفا وخلفا لم يزالوا مطبقين
على ذلك والتعوذ من الشياطين من عهد الصحابة الى زماننا هذا من غير نكير ومن احاط
معرفة بعجائب المقدورات وما خلق الله تعالى من السماء والارض وما بينهما من العجائب والغرائب
وعلم ان خلق الجن مما ليس بمحال ولا القدرة الازلية قاصرة عنه ولا انه مما يلزم منه ابطال
قاعدة من القواعد العقلية ولا هدم اصل من الاصول الدينية لم يستبعد وجود الجن والعمل
بظواهر هذه الادلة السمعية من غير تأويل وظاهرها يقتضي وجود الملائكة والحفظة الكاتبين
وهو خلاف مذهب المسلمين وآراء الشرائع وان علمتم بالجن فما الذي يؤمنه ان يكون المخاطب
له جنيا وما القي اليه ليس من عند الله وح فهذا الاحتمال قائم وتوقف علمه برسالة الله تعالى
انه ما يكلمه وينزل اليه بالوحي اما ان يكون جسمانيا او روحانيا فان كان الاول وجب كونه
مشاهدا مرئيا وان كان الثاني فهذا مستحيل الثانية ان ما اتى به اما ان يكون مدركا
بالعقول او لا يكون مدركا بها فان كان الاول فلا حاجة الى الرسول ولا البعثة ويكون عبثا و
سفها وهو قبيح والرب تعالى لا يفعل القبيح وان كان الثاني فما يأتي به لا يكون مقبولا لكونه غير
معقول الثالثة ان البعثة على خلاف تعقله لانه لا بد له الرابعة ان النفوس الانسانية كلها من نوع واحد
فحينئذ يستقل كل واحد منها بادراك ما ادركته الاخرى وان لا يتوقف على من يعلمه علومها فيما
يهتدي به الى الله ولا ما لا يهتدي فان ذلك مما تمنع من الحكيم عقلا الخامسة ان العلم برسالة
الرسول ووقوع التصديق بقوله يتوقف على معرفة وجود المرسل وما يجوز عليه وما لا يجوز
وليس العلم بذلك من البديهيات بل من اغمض النظريات ولهذا فانه لو خلي الانسان ودواعي
نفسه من مبدأ نشوه الى آخر عمره من غير نظر واستدلال لما وجد من نفسه العلم بذلك اصلا
فقبل ارسال الرسول اما ان يكون مبعوثا اليه لاجمال النظر في ذلك لا اعتبارا ولا بحملة

ذلك فان كان الاول فلا يخفى ان حال النظر غير مقيد بتقدير ولا مجهود من كثير بل هو مختلف
باختلاف الاشخاص واحوالهم وشدة الذهن وضعفه في افهامهم وذلك مما يفضي الى التعطيل المنافي
عن التبليغ لرسالته واخفاء دعوته ولا يتحقق فاسق في معصيته وان كان الثاني فهو تكليف
على ما لا يطاق وهو قبيح على ما تقدم وصدور القبيح عن الله تعالى محال الرابع انه اما
ان يكون الرب تعالى عالما بالجزئيات او لا يكون عالما بها فان لم يكن عالما بالجزئيات فقد بطل
الارسال مطلقا فان من لا يعلم الرسول لا يكون مرسلا له وكذا من لا يعلم المرسل اليه
لا يكون مرسلا له ولا مبعوثا اليه من جهته وان كان عالما بالجزئيات فاما ان يكون الرسول
مبعوثا الى من علم الله انه لا بد ان يؤمن دون غيره او الى من علم انه يكفر دون غيره
او الى الكل فان كان الاول فهو خلاف مذهب القائل بالنبوات ومع ذلك فلا فائدة
في الارسال الى من علم منه الايمان وانه لا بد ان يكون منه فانه يتقدس علم الله الارسال
يستحيل ان لا يوجد والا صار علم البارى تعالى جهلا وهو محال وان كان الثاني فهو ايضا
خلاف مذهب القائل بالنبوات ومع ذلك فهو ممتنع لثلثة اوجه الاول ان البعثة اليه يكون
عبثا ضرورة العلم بانه لا يؤمن والعبث منه قبيح والثاني يلزم منه التكليف بخلاف
ما هو معلوم لله تعالى فيكون تكليفا بما لا يطاق وهو ممتنع كما سبق الثالث انه خلاف
الاصلح في حقه لما يلزمه من الاثم والعقاب بسبب المخالفة المعلومة لله تعالى والرب تعالى
لا يفعل ما لا صلاح للعبد فيه على ما سبق في التعديل والتجويز وان كان الثالث
فهو باطل بما علم في القسمين الاولين الخامس ان البعثة اما ان يكون لفائدة او لا لفائدة
لا جائز ان يكون لا لفائدة والا كانت عبثا والعبث على الله تعالى محال وان كانت لفائدة
فاما ان يرجع الى الخالق او الى المخلوق لا جائز ان يعود الى الاول اذ هو تعالى متقدس
عن الاغراض والفوائد والانتفاع وان كان الثاني فالفائدة اما جلب نفع او دفع
ضر واي الامرين قدر فالرب تعالى قادر على تحصيله للعبد ابتداء نفعا او فعل كذا فيه
انه نفعا بدون واسطة البعثة فلا يكون للبعثة فائدة السادس ان البعثة
اما ان يكون متضمنة للتكليف او لا يكون متضمنة له لا جائز ان يكون غير متضمنة للتكليف
اذ هو خلاف مذهب القائلين بالبعثة وان كانت متضمنة للتكليف فالتكليف ممتنع لسبعة
اوجه الاول ان قدرة العبد غير مؤثرة في ايجاد الفعل المكلف به عندكم بل الفعل
مخلوق لله تعالى فالتكليف يكون بفعل الغير فيكون تكليفا بما لا يطاق وهو ممتنع كما سبق
الثاني ان التكليف اما ان يكون بما علم الله انه لا يقع فان كان الاول فلا حاجة الى التكليف

بما علم الله انه

به مع لزوم وقوعه وان كان الثاني فهو تكليف بما لا يطاق وهو ممتنع الثالث ان التكليف
اضرار بالعبد والاضرار قبيح والرب تعالى منزه عن فعل القبيح بيان ان التكليف اضرار
انه لا يخلو اما ان يفعل العبد ما كلف به او لا يفعل فان فعل ما كلف فالاضرار لازم
لما فيه من التعب والمشقة وبما فيه من ترك التنعم والكبرياء على الغير لاتيانه بما كلف به
كما جرى لابليس وان لم يفعل فالاضرار لازم له بالاثم والعقاب الرابع انا وارباب
الشرائع والعقول متفقون على ان السعيد سعيد في بطن امه والشقي شقي في بطن
امه وان المقضي من الله تعالى مما كان وما هو كائن لا بد من وقوعه على حسب ما قضى
به وعند ذلك فالتكليف لا يكون مفيدا لا في الدنيا ولا في الاخرى لانه لا يستلزم
جلبا ولا دفعا الخامس ان التكليف بالافعال المشقة البدنية مما يشغل عن الفكر
والنظر في معرفة الله وفيما يجب له من الصفات وما يجوز عليه وما لا يجوز عليه ولا يخفى
ان اللذة الحاصلة والمصلحة المتوقعة من هذا الفكر تزيد وتربى على ما يتوهم
التكليف بالافعال البدنية فكان ممتنعا عقلا السادس ان التكليف اما ان يكون
بجلب نفع او دفع ضر وكلا الامرين مما يقدر الرب تعالى على تحقيقه للعبد دون
تكليف فلا حاجة الى التكليف السابع ان التكليف بايقاع الفعل اما ان يكون
في حالة وجود الفعل او بعد وجوده او قبل وجوده والاول والثاني محال لما فيه من التكليف
بتحصيل الحاصل والثالث يلزم منه التكليف بالوجود في حالة العدم وهو محال واذا كان
كل واحد من الاقسام باطلا فالتكليف يكون باطلا الشبهة التاسعة انا وجدنا
كل مدع للرسالة قد اباح امورا واوجب امورا تحظرها العقول او حرم امورا
تحسنها العقول وكل من اخبر من الشرع بكل ما خالف العقل ومقتضى الحكمة كان قوله
مردودا وذلك كاباحة ذبح الحيوان وايلامه وتسخيره العطش والجوع في ايام الصيام
والمنع من الملاذ التي بها صلاح الابدان والافعال المشقة كقطع المهامه وافعال
الحج كزيارة بقاع مخصوصة والطواف ببعضها والسعي في اماكن مخصوصة مع عدم
الاولوية ومضاهاة الصبيان والمجانين في التعري وكشف الراس في الاحرام ورمي
الحصى في الجمار على غير مرمى وتقبيل حجر لا مزية له على باقي الاحجار العاشرة انه
اذا ارسل الله تعالى الى قوم معينين وامره بتبليغ الرسالة اليهم فاما ان يعلمه الله انه يبقى
الى حالة التبليغ او لا يعلمه ذلك فان كان الاول فهو خلاف مقتضى حكمة الفلاح لما فيه
من اغراء العبد في الحال بالزلل مع توطين النفس على التوبة والانابة بعده لكن وهذا

مما اتفق على امتناعه القايلون برعاية الصلاح وان كان الثاني فالرسول لا يعلم
كونه رسولا الحادي عشر انه لا يخلو اما ان يكون بعث النبي وشرع الشرايع لطف ومصلحة
او لا يكون ذلك فان كان الاول فاما ان يكون الرب تعالى قادرا على نصب دليل عقلي عليها او لا
يكون فان كان الاول لزم ان ينصب عليها دليلا عقليا اذ هو ابلغ في تحصيل المقصود كما
فعل في كثير من الواجبات العقلية وان لم يكن قادرا فيكون ذلك تعجيزا للرب تعالى وهو محال وان كان
الثاني فهو ان لا يكون فيها لطف ومصلحة فالبعثة تكون عبثا والعبث على الله تعالى محال
الثاني عشر وهي مما اوردها القايلون بالتناسخ وهي انهم قالوا الانفس الانسانية ان كانت
على منهاج قويم وسنن مستقيم من فعل الخيرات والاعتقادات الصحيحة ارتفعت نفسه عند
مفارقة بدنها الى رتبة اعلى من رتبتها حتى يصير نبيا او ملكا وان كانت افعاله على نهج افعال
الحيوانات العجماوات وهو منغمس في الرذايل والشهوات انحطت نفسه الى درجة الحيوانات
او اسفل منها وهكذا كلما انقضى عصر ودور فلا تزال في فعل الجزاء او حرمانه على فعل
وهكذا ابدا وذلك كله مما عرف بالعقول على ممر الدهور فلا حاجة للانسان الى من هو مثله
يحسن له فعلا ويامره بما لا يريد وينهاه عما يريد الثالث عشر انه لا طريق الى معرفة
صدقه وما لم يعلم كونه صادقا في الرسالة فلا تكون الرسالة مفيدة بيانه ذلك ان المصدق
له ان كان دعواه مع المعجز جاز ان يكون صادقا وجاز ان يكون كاذبا متنبيا وانه امر
خارج فاما ان نعلم بالمشاهدة من الله تعالى تصديقه واما باقتران امر ما يقوم به دليل
على صدقه لا سبيل الى الاول اذ المشاهدة من الرب تعالى والخطاب متعذرة ولو لم يكن متعذرا لكان
لا يستغني عن الرسول وان كان الثاني فما تقرر بقوله اما ان يكون خارقا للعادة او لا يكون
خارقا لها لا جايز ان يكون خارقا لها لانا لو جوزنا خرق العوايد للزم منه ان لا نقطع
بوجود ما شاهدناه من الجبال ذهبا او انفطار السماء وتبدل الجبال او انتثار الكواكب
وان لا نقطع بان من يخاطبنا بالكلمة الثانية انه عين من خاطبنا بالكلمة الاولى لجواز
عدمه وخلق مثله وان لا نشك في ان ما شاهدنا من امواتنا واهلينا ومعارفنا انه
هو لجواز عدمه وخلق مثله الى غير ذلك ولا يخفى ما في ذلك من الخبط وتشويش القواعد
واقرب ما يلزم منه فيما نحن فيه ان لا يبقى لنا وثوق بمن دلت المعجزة على صدقه ولو بعد لحظة
انه هو لجواز اعدامه وخلق مثله وان لم يكن ما اقترن بقوله خارقا للعادة فلا دلالة
له على صدقه ولا يميزه عن غيره لتساوي الناس فيما ليس بخارق الرابع عشر انه لو جاز
خرق العوايد ولكن انما يدل ذلك على صدقه ان لو لم يكن من فعله والا فمتعذر ان يكون ذلك

فانه كان قادرا

من فعله فلا دلالة له على صدقه ولا يكون ذلك الا من الله والمصدق من الله لكونه غير مخلوق
له فلا بد من بيان انه ليس من فعله وما المانع ان يكون ذلك الشخص قادرا على ما لا يقدر عليه
غيره باعتبار مخالفة نفسه لسائر النفوس الانسانية بالحقيقة والماهية الخامس عشر
لعله اختص لمخالفة نفسه لباقي النفوس الانسانية وكون الطبايع لزم من مزاج بدنه
الخاص به مخالفة لامزجة باقي الناس ويكون لذلك قادرا على ما لا يقدر عليه غيره السادس عشر
سلمنا امتناع مخالفة مزاجه لمزاج غيره ولكن لا نسلم اما ان تقولوا بجواز السحر او لا
تقولوا به فان لم تقولوا به فقد خالفتم كتابكم وسنة نبيكم واجماع الامة من المسلمين اما الكتاب
فقوله تعالى وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت الى قوله فيتعلمون منهما ما يفرقون
به بين المرء وزوجه وقوله تعالى فلما القوا سحروا اعين الناس واسترهبوهم وجاؤا بسحر
عظيم واما السنة فما روي من ان لبيد بن اعصم سحر رسول الله صلى الله عليه وسلم والقى
السحر في بير ذروان تحت مشط ومشاقة فنزل جبريل على النبي صلعم واعلم النبي عليا
عليه السلام باخراجه فلما اخرجه وحل عقده انتشط رسول الله صلعم مما كان
كانما انشط من عقال ونزلت عقيبه سورة الفلق واما الاجماع فهو انه ما من
عصر من الاعصار من عهد الصحابة الى زمن ظهور المخالفين الا وكان الناس يتفاوضون في امر
السحر وتاثيراته حتى اختلف الائمة والفقهاء في احكام الساحر فمنهم من حكم بوجوب قتله
ومنهم اخرون بكفره وقال الشافعي اذا اعترف الساحر انه قتل بسحره وان سحره
مما يقتل غالبا فعليه القود من غير نكير فكان ذلك اجماعا وقد اشتهرت الروايات الصحيحة
ان ساحرا احضر بمجلس الوليد بن عقبة فكان يدخل في جوف بقرة ويخرج منها ويفعل ذلك
مرة بعد اخرى حتى ضرب جندب البقرة بسيفه ضربة بعد ولوج الساحر فيها فصادف
منها [illegible] فخر لنا اخر لبس ولم يظهر الساحر بعدها وكان النبي صلى الله عليه وسلم قد قال
في حقه جندب رجل من امتي يضرب ضربة يبعث بها امة وحده واذا دل على السحر و
النقل الجلي فلا سبيل الى منعه وتاويل ما ورد فيه من السمعيات من غير دليل وان
قلتم بالسحر فما المانع ان يكون ما اتى به من انواع المعجزات الغريبة من السحر وقد استاثر
بعلمه وعمله دون غيره السابع عشر سلمنا امتناع السحر في نفسه لكن لا سبيل الى انكار
الطلاسم الغريبة المؤثرة التاثيرات العجيبة وعند ذلك فلا مانع ان يكون ما اتى به ذلك
الشخص بمعرفة نوع من انواع الطلسمات المؤثرة بعض التاثيرات الغريبة المعجزة بحيث
يعجز عن مثله من هو في عصره او ان يكون ذلك الخارق بالخاصية بعض انواع المركبات

والمشاقة الشعر الذي يسقط من الراس واللحية عند التسريح بالمشط

اذ الخوارق لها نرى الاشارات غرايب عجايب كتاثير خاصية المغناطيس في جذب الحديد و
الكهرباء في جذب التبن ويكون ذلك الشخص عالما بتركيب ذلك النوع دون غيره ومع
هذا الاحتمال فلا يبقى الوثوق بصدقه في كونه رسولا الثامن عشر سلمنا انه ليس
من فعله غير انه دلالته على صدقه متوقفة على فعله وذلك لان ما اتى به لو تجرد عن
التحدي بالنبوة لم يكن دليلا على صدقه وان كان لا دلالة دون التحدي والتحدي
من فعله فلا يكون دليلا على صدقه التاسع عشر سلمنا انه لا اثر للعلة مطلقا
ولكن ما المانع ان يكون خرق العادة من فعل بعض الملائكة او الجن طنا وانه مستند الى
الاتصالات الكوكبية وذلك الشخص عالما بوقوعه في وقت وقوعه لتميزه في صناعة
النجامة واحاطته منها بما لم يحط به غيره ممن هو في عصره وعلى هذا فلا يكون نازلا
منزلة التصديق من الله تعالى له اذ ليس من فعله العشرون سلمنا انه من فعل الله تعالى
ولكن انما يدل على صدقه ان لو كان ذلك خارقا للعادة والخارق للعادة ما كان نادرا
شاذا الوقوع ولو تعدد وقوعه مرة ثم ثانيا ولحقت ملحق بالعوايد والتكرر المنوط بالعوايد
غير مضبوط بضابط معين محدود فالخارق يكون مشروطا بشرط مجهول فيكون مجهولا
الحادي والعشرون سلمنا ان الخارق معلوم غير مجهول ولكن ما اتى به انما يدل على صدقه ان لو
كان مما لم تطرد به العادة في بعض اقطار الارض وفيما تقدم من الاعصار وان لم يكن
معتادا فيه لكنا الوقف ولا في ذلك القطر ولا سبيل الى معرفة ذلك قطعا فلا يكون خارقا
للعادة مطلقا فلا يكون حجة على الصدق الثاني والعشرون سلمنا انه خارق
للعادة مطلقا غير انه جاز ان يتبين ذلك دلالة على صدقه لوجهين الاول انكم قد
اعترفتم ان الله قادر على خرق العوايد وقلبها وجعل النادر منها معتادا والمعتاد
مقلوبا وكل ما كان مقدورا لله تعالى فيكون جائزا وعند ذلك فما ظهر على يده وان كان
خارقا للعادة فلا مانع من ان يكون اول انقلاب العادة وانه يبقى معتادا مستمرا
وعند ذلك يخرج عن كونه مصدقا له لعدم اختصاصه به الثاني انه لا يخلو اما ان
تقولوا بجوازه فان قلتم بعدم الجواز فقد عجزتم البارى تعالى وان قلتم بالجواز فقد صارت
تلك المعجزة معتادة والمعتاد لا يكون دليلا على الصدق الثالث والعشرون
سلمنا امتناع الاطراد ولكن اما ان تقولوا بجواز ظهور الكرامات والخوارق للعادات
على ايدي الاولياء او لا تقولوا به فان لم تقولوا به فهو خلاف المعتزلة فانه اذا جاز
ظهور الخارق مع التحدي وثبت كونه مقدورا لله تعالى فعدم التحدي لا يخرجه عن كونه

اولا

مقدورا او عن جوازه ولهذا فانا لو فرضنا وقوعه لم يعرض عنه محال ثم هو
خلاف اصلكم ومذهبكم وما دلت عليه نصوص كتابكم وما اشتهر عن اكثر من الاولياء و
الصالحين اما الكتاب فما اخبر به عن قصة اهل الكهف وما ظهر لهم من الايات و
خوارق العادات وما اخبر به عن ام موسى والقايه في اليم وما اخبر به عن مريم من
ضروب الكرامات وظهور فاكهة الشتاء في الصيف عندها وفاكهة الصيف في
الشتاء ولم يبرا احد من المسلمين والامن ارباب المقالات الى انهم كانوا انبياء واما
الاجماع فهو ان الصحابة لم يزالوا متفاوضين في كرامات الاولياء وما كان منها لمن
تقدم من الصلحاء وعابدي اسرايل وعلم انهم لم يزالوا على ذلك في كل عصر الى حين ظهور
المخالفين من غير نكير فكان اجماعا اما ما اشتهر من ذلك عن الاولياء بالاخبار اليقينية
الصادقة فكالمشهور عن عمر من قصة سارية حيث صعد منبر المدينة وعمر على منبر رسول
الله صلعم وسارية بنهاوند فنادى عمر ذلك من الحكايات المنقولة عن الاولياء وما ظهر على
ايديهم من الغرايب والعجايب مما احدثوها وان كانت احادا فانه منزلة التواتر
في افادة اليقين وان قلتم بظهور الكرامات على ايدي الاولياء فقد بطلت دلالتها على
التصديق لوجهين الاول انه اذا امكن وجود المعجز بدون الدلالة على التصديق
في حق الاولياء فما المانع من وجودها في حق النبي من غير دلالة على تصديقه الثاني
انه اذا جوز ظهورها على ايدي الاولياء فاما ان يقال بجواز خلقها على ايديهم
على التوالي او لا يقال به فان لم يقل به فغايته فسببه الرب الى التحجير وهو ممتنع وان
قيل به فقد خرجت عن كونها خارقة للعادة وصارت معتادة الرابع والعشرون
سلمنا امتناع ظهور الكرامات على ايدي الاولياء ولكن انما يكون ما اتى به دليلا على صدقه
ان لو كان ذلك معجزة بالنسبة الى المبعوث اليهم وانما يكون ذلك معجزة بالنسبة
اليهم ان لو كان معجوزا عنه بالنسبة اليهم اذ المعجز ماخوذ من العجز وليس معجزة
بالنسبة اليهم لانه انما يكون مقدورا للشخص لا يكون معجوزا عنه الخامس والعشرون
سلمنا كون الخارق معجزة بالنسبة اليهم ولكن لا نم دلالته على تصديقه وما ذكرتموه
من صورة الملك ففيه ان هو قياس دلالته ما وجد منه على التصديق قطعا لاحتمال ان
يكون تحرك الملك على وفق مطالبة المدعي لرسالته لاتفاق منه او على غفلته وذهوله او
بسبب حاجة له لا على قصد التصديق او لانه كاذب في قصد تصديقه السادس والعشرون
سلمنا دلالته على التصديق قطعا ولكن ما المانع ان يكون العلم حاصلا في تلك الصورة

لما علم من عادة الملوك من حفظ الممالك وصلاح الرعية وتحمل المشاق المفضية الى انتشار
الملك واختلاف الرعية دائم فقد يجوز ان يتم على اساس اختلال العبيد وظهور الكذب والفسوق
لهم فلا يكون في حقهم استشهاد ثم به السابع والعشرون سلمنا القطع مع قطع النظر عن
هذه الامور العادية غير ان المرسل في الصورة المستشهد بها مرئي محسوس فيمكن ان
نرى منه قرائن لا تحوجها العبارات واما لو لم يكن ان يكون موجبة في العلم بخلاف الرب فانه
غير مرئي فيها هذا وان كان مرئيا فهو متعال عن القرائن الحالية المستشهد بها الشاهد
ما الوصف الثامن والعشرون سلمنا استلزام تاثيرها فالشاهد حكمه من القرائن العلم
غير انه ينتج الحاق الغائب بالشاهد بطريق القياس اذ هو غير مفيد لليقين كما سبق في قاعدة
الدليل التاسع والعشرون سلمنا صحة قياس الغائب على الشاهد ولكن يمتنع مع ذلك الاستدلال
بما ظهر على يده على صدقه لان دلالته على صدقه اما دلالة عقلية او سمعية لا سبيل الى الاول لان
ما يدل عقلا يفيد لنفسه ويرتبط بمدلوله لذاته ولا يجوز تقديره غير دال كدلالة الفعل
على الفاعل ودلالة الفعل المحكم على علم فاعله الى غير ذلك من الادلة العقلية ودلالة المعجز على
صدق المدعي للرسالة ليس كذلك والا لما تصور وجوده الا وهي دالة على صدق الرسول
وليس كذلك فلا يجوز خرق العوائد عند تصرم الدنيا كانفطار السموات وانتثار الكواكب
وتدكدك الجبال وتبدل الارض بغير الارض الى غير ذلك مع عدم دلالتها على تصديق مدعي النبوة
فانه لا ارسال ولا رسول في ذلك الوقت وكذلك ظهور الكرامات على ايدي الاولياء على اصلكم من غير
دلالة ولا سبيل الى الثاني لان الدلالة السمعية متوقفة على صدق الرسول فلو توقف صدقه
عليها لكان دورا الثلاثون سلمنا عدم الحصر في القسمين من الدلالة غير ان الاستدلال انما
هو من المعجز اما ان يكون مشروطا بالتحدي او لا يكون مشروطا به فان كان الاول فيلزم ان لا تقدح
المعارضة فيه الا ان يصدر ممن يدعي النبوة لان المعارضة انما تتحقق بالاتيان بمثل ما اتى به
النبي على صفاته وشرائطه ايضا فانه لا من شرائطه ان يكون خارقا للعادة لم تتحقق المعارضة
دون الاتيان بما خرق للعادة ويلزم من ذلك ان لا يكون من عارض المعجز بمثلها مبطلا لها
بتقديره ان لا يكون متحديا بنبوة وهو خلاف الاجماع ومخصوص لكلامكم وان كان الثاني فلا يكون
ما اتى به دليلا على صدقه ولا كونه رسولا بالاجماع وكما لو ظهر ذلك على ايدي الاولياء
لكاذب الحادي والثلاثون سلمنا صحة الاستدلال به لكن بشرط ان يعلم انه اظهر على يديه لقصد التصديق له
في دعواه الرسالة وانما يلزم ذلك ان لو كان فعل الله تعالى معللا بالغرض المقصود وهو
باطل كما سبق الثاني والثلاثون سلمنا امتناع خلو افعاله عن الغرض والمقصود لكن انما

يدل على صدقه ان لو انحصر الغرض في التصديق وما المانع ان يكون له غرض آخر لم يطلع عليه
بيانه امكان غرض آخر من ثلاثة اوجه الاول انه من الجائز ان يكون في ذلك التحدي كاذبا في مقالته والبارئ
تعالى مريدا لضلال المنذرين برسالته وان كان ما دعا اليه مما يخبر هو عن الشرع وما نهي عنه من الشر
فهو عين الخير ولا احالة فيه على اصلكم حيث اعتقدتم كون الحسن والقبح ذاتيا الحسن والقبح كما ان
خلق الخارق يمكن من غير تحد ومع التحدي للصادق فكذا للكاذب لا يخرج المكلف المقصود عن كونه
ممكنا ولا مقصودا الثاني انه يحتمل ان يكون قصده من اظهار المعجز تنبيه خطاب اقطار الارض وجدها ابتداء
فوجد له نعم لادعائه ذلك كما لصالح لا التصديق بمدعي الرسالة الثالث انه من الجائز ان يكون خلق
الله تعالى لغرض الابتلاء بكونه صادقا كما خلق الشبهات الموهمة وانزل المتشابهات لا لقصد
التصديق الثالث والثلاثون سلمنا انحصار الغرض في التصديق غير ان ذلك انما يدل على صدقه
في نفس الامر ان لو استحال الكذب في خبره تصديق اهله وذلك اما ان يدرك بالعقل او بالسمع لا
سبيل الى الاول لانكم ابطلتم ان يكون الحسن والقبح ذاتيا الحسن والقبح واذا لم يكن القبح ذاتيا
على الكذب فلا يمتنع على الله تعالى ولا سبيل الى الثاني لما يلزمه من الدور كما تقدم الرابع و
الثلاثون سلمنا استحالة الكذب على الله تعالى لكن متى يصح الاستدلال به اذا بلغ التحدي
بالمعجزة جميع الناس او اذا لم يبلغهم والاول مسلم والثاني ممنوع ولهذا فانه لو تحدى الحاذق
ببعض الصنائع البديعة في بعض القرى وعجز اهلها عن معارضته فانه لا يكون بذلك نبيا
وعلى هذا امتنع القول ببلوغ التحدي بذلك الى جميع اقطار الارض فبلغ التحدي واظهار المعجزة
بحيث لا يبقى احد الا ويعلم به اذ هو خلاف العادة الخامس والثلاثون سلمنا بلوغ التحدي
الى الكل لكن انما يدل ذلك على صدقه ان لو توفرت دواعيهم على المعارضة ولم يقدروا
عليها وليس كذلك لجواز ان من يقدر على المعارضة ليس من جملة الخلق الا الاقلون
لعل دعواه مما فيه منهم وتركهم المعارضة مبالغة في ترويج امره ليحصلوا منه على ما يريدونه
من التقدم واعلاء الكلمة ونفوذ الامر السادس والثلاثون سلمنا انه لم يقصد ترويج امره
لكن من المحتمل انهم لم يتعرضوا للمعارضة استهانة به واحتقارا لهم لظنهم ان دعوته
مما لا يتم وان امره لا يتحقق السابع والثلاثون سلمنا انهم لم يكونوا محتقرين له غير انهم
لم يعلموا الطريق في خلاصهم بالمعارضة اذ العلم بذلك غير ضروري بل هو من النظريات ولا يمتنع
خفاؤه عليهم الثامن والثلاثون سلمنا علمهم بانه لا طريق غير المعارضة غير انه من
المحتمل ان يكون اشتغالهم بالمعارضة لمانع منع ومعارض عرض امان اهتمام كل واحد
بما يخصه من اموره ومحتاج اليه في تقويم معيشته وتدبير عياله وعدم التفاته الى غير

اجابة م

او الامر آخر الناس مشتغلون بشأنهم عدم المانع وتوفر الدواعي على المعارضة ولكن لا يمتنع
وجود معارض والصد من الناس ولم تظهر معارضته اما لانه لم تظهر او لمانع منع من
اظهارها ومع وجود هذه الاحتمالات لا يدل ما لا يظهر من الخارق على صدقه لا يقال يجوز
ان ما ذكر من بيان الدليل منتقض بما دلت عليه الاخبار الصحيحة عن نبينا من ظهور
المعجزات الباهرة والايات التي اتى على يد المسيح على وفق دعواه الالهية وذلك يجر الى
احد الامرين اما ثبوت الالهية وهو محال او ان لا يكون ظهور المعجز على يد المتحدي دليلا على
صدقه والجواب اما من قال بايجاب البعثة الى قوم علم الله انهم يؤمنون لما فيه من صلاحهم
فمذهبه مبني على وجوب رعاية المصلحة واستحسان العقل وتقبيحه وقد ابطلنا ذلك
كله في التعديل والتجوير واما القول بوجوب الارسال الى قوم علم الله انهم يكذبون ولا يؤمنون
ففي غاية البعد ايضا اذ لا يقال بان الارسال لهم اصلح من عدم الارسال وليس اصلح
الاول لما فيه من مخالفة ضرورة العقل وذلك لان الارسال سبب لهلاكهم واستحقاق
العقوبة عليهم وخلودهم في النار ولا كذلك في عدم الارسال وما علم الله انه سبب هلاك
العبد كيف يكون اصلح للعبد مما لا هلاك فيه وان كان لا شك في تعليل القول بايجابه عقلا مع انه
ليس اصلح اولى من عدم الايجاب بل عدم الايجاب اولى لعدم ملازمة الهلاك له وملازمة
الهلاك لمقابله فالقول بان الارسال في هذه الصورة وليس واجبا فهو ايضا باطل على
اصول القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون الارسال في هذه
الصورة المفروضة استصلاحا او استفسادا او انه عري عن الامرين فان كان الاول لزم
القول على اصلهم بالوجوب لما فيه من استصلاح العبد وان كان الثاني لزم القطع بتقبيحه
وان كان الثالث فليس القول بالتحسين مع خلوه من الاستصلاح اولى من القول بعدمه
بل القول بالتقبيح وعدم التحسين اولى لما فيه من العبث والخلو عن الغرض واما من قال
بامتناع البعثة اذا لم تتضمن تعريف امر متجدد من القضايا الشرعية او نسخ شيء
منها او تذكر بما نسي واندرس من الشرائع المتقدمة فهو فاسد من وجهين الاول انه
مبني على وجوب رعاية الحكمة والغرض وما المانع ان يكون الغرض التأكيد بضم طريق معرف
الى آخر كما جاز القول بنصب الادلة على الواجبات العقلية عندهم واظهار المعجزات
متوالية دالة على صدق النبي مع استقلال المتقدم منها بذلك فان قيل انما كان
نصب الادلة العقلية واظهار المعجزات المتعددة الدالة على صدق الرسول لان
الناس يتفاوتون في ادراك دلالة الادلة العقلية والمعجزات على الصدق لتفاوت

الادلة

الادلة والمعجزات في الظهور والخفاء بالنسبة الى نظر الناس حتى انه يسهل على بعض الناس
النظر في بعض الادلة دون البعض وكذا كثرة المعجزات بالبعض الآخر بالعكس فكان فائدة
نصب الادلة او المعجزات ان يحصل بكل قبيل قبيل من الناس قلنا وهذا الازم مما
نحن فيه اما بالنسبة الى المقرر للواجبات العقلية لا عن قلب الناس متفاوتون في
سهولة الانقياد الى المدارك المختلفة حتى ان منهم من يصعب عليه الانقياد الى المدارك
العقلية لاستصعابها عليه واذا رأى انها خارقة مال اليها واطمأنت نفسه
ونقول من ظهرت على يده كاكثر العوام ومنهم من هو بالعكس من ذلك واما بالنسبة
الى المقرر من بعده مع انه اسوة حاله متفاوت الناس ايضا في سهولة الانقياد الى بعض
الناس والى ما يقوله دون البعض وركونه اليه وكانت ايضا فائدة الارسال استمالة
كل ما يميل اليه ويسهل عليه والجواب عن الشبهة الاولى للقائلين بامتناع البعثة
قولهم اما ان يقولوا بالجن او لا يقولوا به قلنا هذا مما اختلف فيه الناس فذهبت
الفلاسفة والمعتزلة ومن نصر مذاهبهم الى انكار الجن والشياطين واما مذهب اهل
الحق فالاعتراف بوجودهم تمسكا بما قيل في ذلك من الادلة قولهم فما الذي يؤمن
ان يكون المخاطب له جنيا فان ما القى اليه من عند الله تعالى قلنا غير ممتنع ان يعلم ان
المرسل له هو الله تعالى ويحصل العلم له به وذلك بان يظهر الله له آيات ودلالات و
معجزات تتقاصر عن الاتيان بمثلها جميع المخلوقات تكون دالة على علمه بذلك او بان
يكون مما انزل او العالم المعجز الاخبار عن الغائبات والامور الخفيات التي لا يمكن
معرفتها لغير الله تعالى وهي واقعة على ما اخبر به او بان يخلق الله تعالى له العلم الضروري
بذلك فان الله على كل شيء قدير وبهذا يندفع ما ذكروه من شبهة الثالثة وعن الثانية
من وجهين الاول ما المانع ان يكون ما اتى به معقولا وقولهم انه عبث عنه جوابان
الاول ان ما ذكروه مبني على وجوب رعاية الحكمة في فعل الله تعالى وقد ابطلناه والثاني
ما المانع ان يكون الحكمة فيه التأكيد بضم الدليل السمعي الى الدليل العقلي كما في نصب الادلة
المتعددة على مدلول واحد ومع حصول الغرض التأكيد لا يكون الارسال عبثا الوجه
الثاني ما المانع ان يكون آتيا بما لا تستقل العقول بادراكه بل هي متوقفة فيه على
المنقول وذلك كما في منافع الجبلات والقضايا الدينيات والخفي مما يضر وينفع من
الاقوال والافعال وغير ذلك مما يتعلق به السعادة والشقاوة في الاولى والاخرى ويكون
نسبة النبي الى تعريف هذه الاحوال كنسبة الطبيب الى تعريف خواص الادوية من العقاقير

ح

التي سعلو بها خرابا بدان ونفعها فان عقول العوام قد لا تستقل بادراكها وان
تعقلتها عند ما اذا نبه الطبيب عليها وكما لا يمكن الاستغناء عن الطبيب في تعريف هذه
الامور مع انه قد يمكن الوصول اليها والوقوف عليها بطول التجربة لما يفضي اليه الوقوف
المهالك والاضرار الحاصلة للمكلفين المرشد اليها فلذلك يحتاج الى النبي الاول حيث انه يعرف
ما لا سبيل الى معرفته الا من جهة اسرته وعن الرابع من الشبه انه لا يمنع في تساوي
النفوس في النوع [illegible] وما المانع من اختلاف مع الاختلاف فلا يلزم اشتراك
بينهما فيما ثبت للواحد منها الثاني وان سلمنا الاتحاد في النوع وكل لانم انه يلزم ان ما
ثبت للبعض يجب ان يثبت للكل والا لاستوى الناس كلهم فيما يثبت للواحد منهم من العلم و
الجهل وغيره لكن من الاحوال الثالث وان سلمنا لزوم الاشتراك بينهم فيما يدركه الواحد
منهم من المدركات العقلية فلا يلزم ذلك في القضايا الشرعية فان طريق معرفتها انما هو السمع
دون العقل ولا يلزم من تخصيص بعض الناس بالوحي والارسال التشريك والتعميم بينهم
ضرورة اتحاد النوع والا لاستوى الناس كلهم في احوالهم حتى لا يكون هذا عالما وهذا
جاهلا وهذا سعيدا وهذا شقيا وهذا اعمى وهذا بصيرا وهذا كاملا وهذا ناقصا الى
غير ذلك مع ان ذلك بعيد وقوع التفاوت في هذه الامور فيما بينهم مع اتحاد النوع وعلم بعد
ذلك قبحا من [illegible] لكون الكل [illegible] فيما نحن فيه وعن الخامسة ان ما ذكروه
انما يلزم على المعتزلة حيث اعترفوا بوجوب الاجمال عند الاستمهال ولا محيص لهم عنه واما على
راي اهل الحق فلا فانا بينا فيما تقدم في التعديل والتجويز انه مهما ادعى النبي الرسالة واقترن
بدعواه المعجزة الخارقة للعادة فلو كان المبعوث اليه عاقلا فامكن من النظر في المعجزة وقد
ثبت الشرع واستقر الوجوب وامتنع التأخير بل لو وقع لا لزام على اصلهم لقبح التأخير و
الاجمال في النظر حيث لم يرشدهم الى المصالح ويحذرهم عن المهالك ويعرفهم طرق السعادة
ليسلكوها ومفاوز الشقاوة ليجتنبوها بعدما ظهر صدقه بالمعجزات القاطعة لم يجدوا
الى دفعه سبيلا كيف وان ما يجب الامهال في النظر لاجله فالنبي قائم بصدده ومتكفل به من
تعريف ذات الله تعالى وصفاته وما يتعلق باحكام الدنيا والاخرى ولهذا اذا بحث عن
احوال الانبياء والمرسلين وجدناهم في الدعوة الى الله تعالى والى معرفته ما تقرر عند ذلك
عليه الاجمال مع ما ظهر من صدق الرسول ودعوته الى ما فيه صلاح نظام المدعوين امكان
وقوع الهلاك على تقدير التأخير الا كما لو قال الوالد لولده مع ما عرف من شفقته ونصحه
وراقته ان من بين يديك في هذا الطريق سبعا ضاريا او مهلكا فاياك وسلوكه وكان ذلك

في نفسه ممكنا فقال الولد لا امتنع من ذلك ما لم اعرف السبع او المهلك لعد ذلك منه في نظر
العقلاء مستقبحا ومخالفا للواجب فلو لم ينته فهلك لكان ملاما مذموما غير معذور وعن
السادسة بالاختيار ان الله تعالى عالم بالجزئيات وان الرسول مبعوث الى الناس كافة وقولهم لا
فائدة في الارسال الى من علم الله تعالى انه لا يؤمن والكفر فهو مبني على وجوب رعاية الغرض في افعال الله تعالى
وهو باطل لما سبق وقولهم يلزم منه التكليف بما لا يطاق مسلم ولا مانع منه كما بيناه وقولهم
انه على خلاف الاجماع في حقه فمبني على رعاية المصلحة وقد سبق بطلانه ايضا وعن السابعة
ان ما ذكروه مبني على وجوب رعاية الغرض في فعل الله تعالى وهو ممتنع كما سبق وعن الثامنة
ان البحث [illegible] التكليف وما ذكروه من الوجوه [illegible] فمبني على امتناع التكليف بما لا يطاق
ووجوب رعاية الغايات والغرض في افعال الله تعالى وقد عرف بطلانه وما ذكروه من الوجه
السابع فمندفع من جهة ان التكليف انما يكون في الحال بالفعل في ثاني الحال ولا احالة فيه ولا يلزم
التكليف بتحصيل الحاصل ولا ما يلزم منه الجمع من الوجود والعدم على ما لا يخفى لكنه ان ما ذكروه
لازم على احداث الفعل كما هو جواب عن امر الاحداث فهو جواب عن امر التكليف بالاحداث
وعن التاسعة من وجهين الاول ان ما ذكروه مبني على رعاية الحكمة وتحسين العقل وتقبيحه وقد
سبق فساده الثاني ان ما ذكروه من احكام الشرع فما لزم منه المعاقبة بحكم العقل وذلك
كحكمهم عقلا [illegible] بالنظر [illegible] لما يدرك العقل [illegible] ما يلزم من المكابدة وزيادة المشقة في ترتيب
الادلة واستخلاص جهة الدلالة وشغل الفكر في دفع شبه المخالفة والمزاحمة بطلب الاغذية و
تحريم اللحوم ولذة الجماع وحسن [illegible] الجيد [illegible] الايلام
البهائم والاطفال وابتلاء الخلق وامتحانهم [illegible] الخفية [illegible] والسباع الضارية
والهدم والزلازل [illegible] والطوفانات المهلكة الى غير ذلك مما الباري تعالى مستغن عنه
وضرره اكثر من نفعه وعند ذلك فما هو جوابهم في حكم العقل بهذه الاشياء هو جوابنا عن حكم
الشرع فيما الزموه من الصور وعن العاشرة من وجهين الاول ان ما ذكروه مبني على وجوب
رعاية الحكمة وهو باطل الثاني انه اذا علم انه سيعصي متى تكمل اغوى له بالزلل فاذا كان
معصوما واذا لم يكن معصوما الاول ممنوع والثاني مسلم والانبياء معصومون على ما ياتي وعن
الحادية عشر عن ذلك اوجه الاول [illegible] ان يكون نصب الدليل العقلي على القضية الشرعية غير
مقدور [illegible] الا يكون من قبيل المقدورات فلا يكون معجوزا عنه لاستحالته الثاني وان كان
مقدورا ولكن لا نسلم وجوبه لانا بينا انه لا يجب على الله تعالى شيء الثالث وان امكن ان يقال بالوجوب
لكن فيما علم الله المصلحة فيه وما المانع ان يكون الله تعالى قد علم ان مصلحة العبيد في تعريفهم القضايا

الشرعية بالسمع وانه لو عرفهم اياها بالادلة العقلية لعقدوها وعن الثامنة عشر ان ما ذكروه مبني
على ان نفي وسيأتي ابطاله وبتقدير تسليم التحسين والتقبيح فلا نسلم ان العقل غير كاف في معرفة الاحوال
التي هي مناط السعادة والشقاوة في الحال والمآل اذ الافعال يعلم بالكسب والتقبيح لذواتها كما
سبق حتى يستقل العقل بادراك الصالح والفاسد منها بل لعل العقل يتقوى ما لا يطلع فيه على
المعنية فيه فلا بد من مرشد معرف حتى يعرفه ما لا يستقل العقل بادراكه وليس في كل الامور
ومن اصطفاه بما لم يعرفه الوحي ان الجبال اذا انتهى الى العالم العلوي والسفلي جاز على فعل
ما يفعله في حال اختياره في حالة رفعة ما يوجب هبوطه وفوقه في حالة [illegible] الى الانتهاء
في درجة الثواب الى ما لا درجة بعدها وكذلك في حال اختياره وذلك مما يفضي بهم الى تعطيل
طاعة من هو في الدرجة العليا من الثواب ومعصية من هو في الدرجة السفلى من العقاب وذلك
مما لا يقدح على ما هو مما صلحهم وعن التاسعة عشر القائلة بانه لا طريق الى معرفة صدقه ليس كذلك لما
كان قادرا على تعريفنا الخلاق بربوبيته وتصديقهم بوجود الهيته فهو قادر على ان يعرفهم
صدق من اصطفاه لرسالته واجتباه لحمل امانته اما بان يخلق لهم مدركا للعلم الضروري به او بالاخبار
عن كونه رسولا كما قال تعالى في حق آدم للملائكة اني جاعل في الارض خليفة ويكون علمهم بكونه خبرا عنه كعلم
الرسول به كما تقدم في اول الجواب والمانع من صدور الخطاب من المرسل الاستغناء عن الرسول
اذ هو محجور وتحكم على الحاكم في مملكته ولعل ذلك لا لحكمة [illegible] غيره وليست المراعاة في افعاله اغراضا و
انه لحكمة استاثر الرب تعالى بعلمها وحكمه وقد يمكن التعريف بصدقه باظهار المعجزات على يديه كما سيأتي وعن
العقول السليمة لنقدمته وقبول لقوله قولكم خرق العوائد ممتنع لم قلتم ذلك فان خلق السموات
والارض وما بينهما من الحيوانات وانواع النباتات اعجب من كل خارق يدعي ومع ذلك
فالرب تعالى كان قادرا عليه ومخترعا له فلان يكون قادرا على ما هو دونه اولى وان كان عاجزا
عنه وهو مع ضرورة قدرته على ما هو اعرف منه كيف وان انفطار السماء وانتثار الكواكب
وعدم ذلك من اعظم الخوارق للعادة وكل ذلك جائز لان وجود السموات والكواكب من
الجائزات وكل ما كان جائز الوجود فهو جائز العدم وما كان جائزا لا يكون ممتنعا كيف
وانا سنبين وقوع ذلك في الاصل الرابع وعن [illegible] القائلة بان العادة غير
فعله انا قد بينا في خلق الاعمال بانه لا موجد ولا مؤثر الا الله تعالى وبه اندفاع الخامسة عشر
ايضا وعن الحادية والعشرين ان السحر وان كان من عظم القدرة غير ان اهل الحق معترفون
ومع ذلك لا يلحق ان يقال ان السحر لا ينتهي الى حد المعجزة كفلق البحر واحياء
الموتى وابراء الاكمه والابرص وهو مذهب جميع العقلاء او انه ينتهي الى حد الاعجاز فان

كان الاول فقد تحقق الفرق بين السحر والمعجزة وان كان الثاني فاما ان يكون لا يتحدى معه الساحر
بالنبوة او يتحدى فان لم يتحد فقد تم الفرق وان تحدى بالنبوة فعندنا انه لا بد من احد امرين
اما انه لا يخلقه الله تعالى على يده فانا بينا انه لا خالق الا الله واما ان يخلق مثله على يد من
يعارضه لئلا يكون يخلقه على يده مع تحديه واعجازه من عجز عن معارضه منزلة التصديق
من الله له وهو محال مع كذبه وبه يخرج الجواب عن السابعة عشر ايضا وعن الثانية والعشرين
ان الدال على صدقه هو الخارق وذلك من فعل الله تعالى ودعوى النبي وان كانت من فعله فهي
شرط فلتكن خارقة ولا هي من دليل الصدق في شيء وعن الرابعة والعشرين القائلة بما ذكروه من
فعل بعض الملائكة والجن او مستند الى الاتصالات الكوكبية فما بيناه في خلق الافعال انه
لا خالق الا الله تعالى وعن العشرين القائلة بان المعجزة مشروطة بشرط مجهول ان نقول
ما ذكروه يجر الى الجهل بالمحسوس من المعتاد [illegible] ما يجري في العالم
من الامور المستمرة من الحركات والسكنات وغير ذلك مما هو من الخوارق للعادة كاحياء
الموتى وخلق [illegible] وابراء الاكمه والابرص وغير ذلك من الامور التي لم تستعد مع ان
كل عاقل يعلم بعقله ضرورة بطلان القسمين وهو مشكل ورد على المعلوم ضرورة فلا يكون
مقبولا ثم يلزم على ما ذكروه اخبار الجم الغفير للتشريع اخبار الجم الذي لا يفيد [illegible]
فان كل عاقل يعلم من نفسه المعرفة من العلم الضروري من اخبار جماعة عما شاهدوه وهو
لا يجد من نفسه ذلك في جمع آخر ولو اراد تعيين عدد الجماعة الذين يحصل العلم [illegible]
بخبرهم عن عدد الجماعة الذين لا يحصل ذلك بخبرهم لم يجد اليه سبيلا فما هو الجواب لهم
ههنا هو الجواب لنا في موضع الخلاف وعن الثالثة والعشرين القائلة بجواز اطراد العادة
فيما تقدم من الاعصار او في بعض الاعصار انه وان امكن ذلك عقلا فهو مع بعده وعدم نقله
لا يمنع ان يكون ما اتى به الرسول خارقا للعادة بالنسبة الى عصره وعن الرابعة والعشرين
القائلة بجواز اطراده وجواز بعثة رسل متوالية متتالية ولعله اما جواز اطراد [illegible]
فقد منع بعض المتكلمين منه لظنه ان ذلك يجر الى ابطال النبوات وليس كذلك فانه و
ان استمر واطرد فلا يخفى انه خرق العادة وطردها ليس مبطلا من اعظم الخوارق
للعادة فلا يمتنع ان يكون شاهدا ودواما معجزا وبتقدير ان يكون في جانب اطراده
غير خارق فلا يخفى ان اطراده بالنسبة الى الحالة المتقدمة خارق والتحدي انما وقع
بالابتداء بالخارق لا بما هو مطرد وليس بخارق اللهم الا ان يكون دعواه ظهور الخارق
من غير اطراد فانه اذا ظهر الخارق واطرد لا يكون دليلا على صدقه واما بعثة رسل

متوالية فآيات فلا بد اما ان يكون آية الكل واحدة او متفرقة بان يكون آية كل واحد مخالفة
لآية الآخر فان كان الاول فما كان منها بعد ما ندر اخارقا للعادة في العرف فهو آية وان
كان متكررا وما خرج منه الى حد الاعتياد والخروج عند الندرة فليس بآية فان قيل
فما حد الخرق النادر والمعتاد مع التكرر فجوابه ما سبق في الشبه المتقدمة
وان كان الثاني فالذي اليه ميل اكثر اصحابنا ان كل واحد منها آية خارقة للعادة
ولا اثر لوجودها في المعجزات السابقة في خروج المتأخر منها عن كونه خارقا للعادة
في جنسه ضرورة الاختلاف والذي اختاره القاضي ابو بكر ان ما كان من المتكرر
غير موجب لانس النفوس باعتياد خرق العادة فهو آية وما كان منها موجبا لذلك
بحيث لا يستبعدون صحة حدوث شيء من الخوارق بل صار خرق العوائد عندهم معتادا
فلا يكون آية وهذا هو الاسد فان قيل اذا كان توالي الآيات ممتنعا فيلزم من ذلك
امتناع توالي الرسل ضرورة افتقار كل رسول الى آية وهو خلاف نص الكتاب والاخبار
التي لا ريب فيها عندكم اما الكتاب فقوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى واما الاخبار فما
روي ان الله ارسل الى اصحاب الرس ثلثين نبيا في يوم واحد فقتلوهم ثم يلزم منه
القدح في النبوات حيث انكم اعترفتم بان الله تعالى بعث من زمن آدم الى ان ختمها
صلى الله عليه وسلم مائة الف واربعة وعشرين نبيا ولو وزعوا على الازمان فيما بين
آدم ونبينا لكان توالي حد التواتر فجوابه على رأي القاضي انه وان جاز توالي الآيات
توالي الانبياء وكان ذلك واقعا فليس يلزم من ذلك توالي الآيات من توالي الانبياء
اذ الآيات ليست للانبياء بل للرسل والرسل على ما قال صلى الله عليه وسلم ثلثمائة وخمسة عشر
رسولا وليس كل رسول له آية بل جاز ان يكون آية للبعض وهو مصدق لمن ياتي بعده على
هذا فلا يلزم منه توالي الآيات ولا القدح في النبوات وعن الثالثة والعشرين القائلة
بجواز ظهور الكرامات على ايدي الاولياء فنقول قد اختلف المتكلمون في ذلك فذهب
اكثر المعتزلة الى انكاره وذكره والذي عليه مذهب اهل الحق من الاشاعرة جوازه لما سبق
في الاعتراض من الادلة وابطال شبه المنكرين ووافقهم على ذلك ابو الهذيل وجماعة
القيمري ثم اختلف اصحابنا فذهب الاستاذ ابو اسحق الى ان الكرامات الظاهرة على ايدي
الاولياء لا تبلغ مبلغ المعجزات الخارقة للعادة تفرقة بينها وبين المعجزات وذهب الباقون
الى جواز ذلك ثم اختلف هؤلاء فمنهم من قال الكرامات لا تقع على وفق القصد والاختيار
بل لو قصد الولي ايقاعها لما وقعت تفرقة بينها وبين المعجزات وذهب الاكثرون منهم الى

جواز وقوعها مع الاختيار ثم اختلف هؤلاء في جواز وقوعها مع الدعوى من الولي فذهب
الاكثرون الى المنع من ذلك تفرقة بينها وبين المعجزات وقال القاضي ابو بكر ذلك غير ممتنع في العقل
لكن بشرط ان لا يكون ادعاؤه لذلك على طريق التعظيم والخيلاء فان ذلك ليس من شأن الاولياء
والصالحين والفرق مع ذلك بين المعجزات والكرامات ان المعجزة مع دعوى النبوة والكرامة مع دعوى
الولاية والاستخفاء وعلى كل تقدير من مذهب اهل الحق فالفرق بين المعجزات والكرامات واقع
وقد اتفق الكل على امتناع تسمية الكرامات معجزات ودل تخصيص هذا الاسم بآيات الانبياء
ومنهم من فرق بينهما بان الذي منهم التحدي عن المقابلة بمثلها بخلاف الكرامات اذ لا تحدي فيها وعن
الرابعة والعشرين القائلة بانه اما ان لا يكون مقدورا او لا يكون معجوزا عنه على ما سبق في الاصل الثالث
في بيان المعجزات وعن الخامسة والعشرين القائلة بان حركة الملك بحكم الاتفاق بناء على سبب آخر
انا نقول لكل من شاهد الصورة على الوجه المخصوص المفروض حصل له العلم الضروري بالتصديق
عادة واحتمال سبب آخر عقلا غير قادح فيما حصل من العلم الضروري العادي وهذا كما انا
نقطع ونعلم علما ضروريا بالنظر الى العادة ان الملك اذا ارتقى المرقات وواجهه بعض الناس
في محفل عظيم بالسب والسفه علينا فرأيناه وقد احمر وجهه وانتفخت عيناه وتغيرت
احواله انه غضب وان احتمل عقلا ان يكون ذلك بسبب آخر من تغير مزاج وانصباب خلط الى
غير ذلك فان قيل لم لا يحتمل ان يكون ذلك في قصد فقلنا لم فسر ما فرضناه من الصورة على كون
الملك فيما عرض عنه من القصد مع علمه انه مصدق لا غير وعن السادسة والعشرين ان العلم الضروري
في مثل الصورة المفروضة واقع وانه ثبت عادة الملك المفروض بخلاف العادة فيمن من الملوك
وعن السابعة والعشرين القائلة باستناد العلم الى ما شوهد من القرائن الحالية ان قول العلم الضروري
بذلك لو كان مستندا الى القرائن المشاهدة بالرؤية لما حصل العلم بالتصديق لمن كان غائبا
عن المجلس ونحن نعلم علما ضروريا بالتصديق اذا فرض لنا مثل الصورة المستشهد بها وان لم
نكن حضرناها وعن الثامنة والعشرين القائلة بامتناع قياس الغائب على الشاهد انا لا نعني
قياسا بل انما ذكرنا الصورة المذكورة للتمثيل لا غير وعن التاسعة والعشرين القائلة
بان الدلالة اما عقلية او سمعية بمنع الحصر بل بتقدير المواضعة كما اسلفناه من الاستشهاد بالصورة
المفروضة كيف وان العلم بالتصديق على ما حققناه ضروري الوقوع والتشكيك غير قادح فيما
علم ضرورة وعن الثلثين القائلة بان المعجز لا بد ان يكون مشروطا بالتحدي ولا يكون مشروطا به
ان نقول دلالة المعجزة على صدقه مشروطة بالتحدي قولهم يلزم منه ان لا تصح المعارضة دون التحدي
من المعارض ليس كذلك اذ المقصود من المعارضة ليس اثبات صدق المعارض في الرسالة حتى
يكون التحدي شرطا فيه بل المقصود انما هو ابطال دليل المدعي للرسالة بمعارضة الخارق بخارق
آخر وذلك متحقق وان لم يكن المعارض متحديا وذلك لان المتحدي اذا قال آية صدقي اني آتي

بما لا تقدر احد على الاتيان بمثله فاذا اتى احد بمثل ما اتى به فلم يحقق دليل صدقه وهو كالادعى
القايلة باستقاء العرض عن افعال الله تعالى ان يقول ما ذكروه انما يلزم ان لو ثبت ان خلق المعجز على
يد النبي محال بغرض التصديق ولم كل لم كان خلق المعجز على يد من ادعى النبوة والشروط
المجتمعة من قبيل دليل على التصديق ولا يخفى الفرق بين البابين وعلى الثانية التشنيع القايلة
بغرض آخر ان نقول قد بينا ان خلق المعجز على يد المدعي للرسالة بالشروط المجتمعة يوجب
العلم الضروري بالتصديق ولو لم يحتمل ان يكون ذلك لغرض آخر ونحوه تعالى عما القايلون
بذلك فقد ثبت عند المعتزلة ان اظهار الخارق على يدي الكذابين وايهام تصديقهم و
خلط الصادق بالكاذب وتعذر التمييز بينهما واراده مما لا يليق بحكمته على العالم وجعل
لهم عن طريق الارشاد وهو قبيح من الله تعالى والقبح لا يكون صادرا عنه وهو مبني على فاسد اصولهم
في التحسين والتقبيح الذاتيين ووجوب رعاية المصلحة في فعل الله تعالى وذلك كله مما ابطلناه
في التعديل والتجوير واما اصحابنا فقد اختلفت طرقهم في الجواب فالذي ذهب اليه
الشيخ ابو الحسن الاشعري وجماعة من اصحابه القول باستحالة اظهار المعجزة على يد الكاذب
وانه غير مقدور دون جملة المقدورات لوجهين الاول ان المعجزة دالة على التصديق قطعا
على ما اسلفناه ولا بد لها من جهة دلالة وان اختلف في تعيينها فلو امكن اظهار المعجزة
على يد الكاذب فاما ان يدل على صدقه او لا يدل على صدقه فان دلت فيه جعل الكاذب
صادقا وهو محال كما في الادلة العقلية الثاني ان المعجزة وان لم تتعلق بصدق الرسول
كتعلق الدلالات العقلية الا ان دلالتها ولعبة الاقتران بالتصديق لما بيناه فلو ظهرت
على يد الكاذب لما كانت مقترنة بالتصديق وما وجب له ان يكون مقترنا بالتصديق يستحيل
تقديره منفردا عنه فانه مما يخرج الواجب عن كونه واجبا ولهذا فان مقارنة الحيوة للعلم
ومقارنة الالام القايمة بالحي للعلم بها ولعينها استحال فرض وجود العلم منفردا عن
الحيوة والالام القايمة بالحي منفردة عن العلم بها وذهب القاضي ابو بكر وجماعة من
اصحابنا الى ان اظهار المعجزات على يدي الكذابين من المقدورات لكن اختلف هؤلاء
فمنهم من قال بخرق العوايد وقلبها غير مستبعد في مقدور الله تعالى لكن يستحيل ملازمة العلم
بصدق من ظهرت المعجزة على وفق تحديه واذا كان معتادا جاريا مجرى سائر العادات
كملازمة العلم الضروري من اخبار التواتر وخجل الخجل ووجل الوجل عند احمرار
واصفرار فلا يمتنع خرق العادة فيه فهي مقدورة لله تعالى وذلك بان توجد المعجزة مع
التحدي غير مقترنة بالعلم المتحدي وعلى هذا فلا يمتنع اظهار المعجزة على يدي الكذابين
ولكن بشرط قلب الحالة في ملازمة العلم الضروري بصدق من ليس بصادق وهو محال وكل

ما ادعيه في هذا الباب من المعجزات كاحياء الميت وابراء الاكمه والابرص وفلق البحر الى غير ذلك
فملازمة العلم الضروري له بتصديق من ظهر على يديه من المتحدي به معتاد دون منفك عن العادة
فلا يجوز اظهاره على يدي الكذابين فان قيل اذا جوزتم قلب العوايد وخرقها
فما المانع ان يكون ما ذكرتموه من المعجزات على يدي من سلف من الانبياء كانت معتادة في
زمنهم وان لم تكن معتادة في زمننا وعند هذا فلا تكون حجة على صدقهم فنقول اما ما يدعيه
من المعجزات الخارقة للعادات كاحياء الميت ونحوه نعلم بالضرورة انه لم يكن معتادا
فيما سلف من الازمنة كما نعلم انه لم يكن العادة جارية بان الجماد يجري ذهبا وان الجبال
تنقلب جواهر وان الانسان كان لا يموت ونحو الى غير ذلك وهذا الوجه في غاية الحسن
والقوة ومنهم من قال وان كان اظهار المعجز على يد الكاذب مقدورا الا انا بينا
في الصفات ان النزاع في كون الشيء مقدورا مع امتناع وقوعه راجع الى النزاع في اللفظ
والاوجه المذهبان الاولان وما ذكروه في الوجهين الاخيرين في تقرير الشبهة فمندفع بما
قررناه من ان العلم الضروري بالتصديق حاصل عادة وان جوزنا عقلا بعض الاحتمالات
يقدح فيما هو معلوم عادة وعلى الثالثة ما مر من استحالة الكذب على الله تعالى
وعن الرابع التشنيع القايلة بامتناع وصول خبر التحدي الى جميع الناس ان نقول افادة
الرسالة والتحدي بما نعلم بالضرورة انه من خوارق العادات في كل عصر كاحياء الميت و
غير ما ذكرناه وعجز في قطره عن معارضته فانا نجد من انفسنا العلم الضروري بتصديقه
كما فرضناه من الصورة المستشهد بها فانا نعلم ان القايل للملك ان كنت رسولا عندك
فقم عن مكانك وان لم يكن فلا تقم فانه يتعذر من فعله ذلك نعلم كونه مصدقا لا يتعذر بعجز
الحاضرين عن اداء ما يتحداه وانه لم يبلغ الخبر بذلك الى غير الحاضرين ويلزم من
ذلك ان يكون رسولا بالنسبة الى كل من بلغته دعوته وخرج على هذا ما استشهدوا
من الصنايع البديعة فانها لا تستند الى حد المعجزات ولا القريبة منها لكن لها اقليم
والقطر وعلى الخامس التشنيع القايلة بعدم توقف الدواعي على المعارضة انه خروج عما
نعلمه اضطرارا من اطراد العوايد واستمرارها على البادرة والنادرة الى المعارضة
من يدعي الانفراد والاستبداد بامر كل خطير وبعضهم دونه في قوانه وابا اذعانه فمن
قدر منهم على معارضته وانما هو في دعوته بحيث لا يستبد بعضهم الى العلوم بالضرورة
العادة لا يقدح فيه احتمال النقيضة كما اسلفناه وعلى هذا فقد خرج الجواب عما ذكروه
من الاحتمالات في الشبهة السادسة بعينها الملبس كيف فانه اذا ادعى النبوة وكان آتيا

ان احدا لا ياتي بمثل ما اتيت به من الخارق فعجزوا جميعهم عن الاتيان بمثل ما اتى به لما
ذكروه من الاحتمالات وان قدر كونه معتادا لم يكن خارقا للعادة ودليلا على صدقه
وعن الثاني انا لا نسلم القابلية بامتناع وقوع المعارضة انه لو وقعت المعارضة لاستحال عدم نقلها
عادة لانا نعلم ان العادة من تحدى بعض الناس ببعض هذه الامور العظيمة والقضايا الجسيمة
تحيل التواطؤ من الكل على عدم معارضته مع القدرة على المعارضة قصدا لابطال دعوته
واخفاء حجته ولا يعتبر هذا المقصود بمجرد المعارضة دون اظهارها واحتمال وجود
المانع من الاظهار وان كان قائما بالنظر الى بعض الناس في بعض الاوقات وبعض الاماكن
فالعادة تحيل وجود المانع مطلقا بالنسبة الى جميع الخلق وجميع الاوقات والاماكن فلو تحققت
المعارضة لاستحال عادة ان لا تظهر مطلقا بالنسبة الى جميع الخلق وجميع الاوقات والاماكن
وعن الرابع ان ما يظهر على يد مدعي الربوبية لا يضيفه الى الله تعالى حتى ينزل ذلك منزلة
منزلة التصديق له بل انما يضيفه الى نفسه ودلالة المعجزة على صدق المتحدي انما كان من
جهة نزولها منزلة التصديق له ممن استدعى منه ذلك وهاهنا لم يكن تنزيلا منزلة التصديق من الله تعالى فلا
دلالة لها كيف وان دلالة المعجزة على صدق المدعي مشروط بعدم المعارض القاطع الدال
على كذبه والدلالات القطعية على حدوث الواحد منا عند ادعائه الربوبية دالة على انه مربوب
وليس برب بادية ظاهرة لا يرتاب فيها احد من العقلاء فلا يكون ما ظهر على يده موجبا
لتصديقه فان قيل ان جوزتم البعثة عقلا فهل تقولون بجواز بعثة النساء ام لا
قلنا اما اصحابنا فقد اتفقوا على جواز بعثة النساء عقلا فانه لو فرض لم يلزم عنه المحال
لذاته وذهب طائفة من المعتزلة الى منع ذلك محتجين بما منهم نقصان عقل المرأة عن عقل الرجل
وهو بعيد فان ذلك مما يختلف فكم امراة اتم عقلا من كثير من الرجال لا سيما عند علمهم
واحتمالهم

الاصل الرابع في اثبات رسالة محمد صلى الله عليه وسلم

وشرف وكرم ومن تقدمه واشتهر رسالته بالمعجزات والايات القاطعة كموسى و
عيسى وغيرهما مما تواترت به الاخبار وما ظهر على ايديهم كفلق البحر وقلب العصا حية واحياء
الموتى وابراء الاكمه والابرص وغير ذلك كثير غير انا نقتصر من ذلك على اثبات رسالة
سيد الاولين والاخرين محمد صلى الله عليه وسلم اذ الطوائف على انه رسول الله متفقون وفي
نبوته مختلفون فمنهم من انكر بعثته لانكاره جواز البعثة كما سبق ومنهم من انكرها
بمجرد القدح في معجزاته والطعن في آياته كالنصارى وغيرهم ممن اعترف بجواز نسخ
الشرائع وبعثة الرسل ومنهم من انكر رسالته لاعتقاده احالة نسخ الشرائع كبعض اليهود

لكن منهم من احال ذلك عقلا كالشمعنية ومنهم من جوزه عقلا واحاله شرعا كالعنانية
ولم يوافق اهل الاسلام على كونه رسولا منهم الا العيسوية من اليهود فانهم اعترفوا برسالته
لكن الى العرب خاصة لا الى الامم كافة والذي يدل على كونه رسولا من عند الله ان نقول ان
محمدا صلى الله عليه وسلم كان موجودا وانه ادعى الرسالة عن الله تعالى وانه ظهرت المعجزة
على يده وانه تحدى بها ولم يوجد لها معارض فكان رسولا وفي تحقيق هذا الدليل يفتقر
الى تقرير دعاوى اربع الدعوى الاولى انه كان موجودا مدعيا للرسالة [illegible] الثانية
انه ظهرت المعجزة على يده الثالثة انه تحدى بها الرابعة انه لم يوجد لها معارض اما الدعوى
الاولى فمعلومة بالضرورة المستفادة من التواتر المفيد للقطع كيف وان ذلك مما لا [illegible]
الى انكاره ومكابرته ومن انكر ذلك فقد باهت وسقطت مكالمته واما الدعوى الثانية
فبيانها باظهار بعض ما ظهر على يده من المعجزات والآيات القاطعات لتعذر استقصاء
كل ما ظهر على يده واذ هو خارج عن الحد والحصر فمن جملتها القرآن المجيد الذي لا ياتيه
الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد وقد اختلف المسلمون في وجه اعجازه فمنهم
من قال المعجز فيه ما اشتمل عليه من النظم الغريب والوزن العجيب والاسلوب المخالف لما استنبطه
البلغاء من العرب من الاوزان والاساليب في مطالعه وفواصله ومقاطعه وهذا هو مذهب
بعض المعتزلة ومنهم من قال وجه الاعجاز فيما اشتمل عليه من البلاغة التي تقاصر عنها سائر
ضروب البلاغات وتحقيق ذلك متوقف على تحقيق معنى البلاغة واشتمال القرآن على بلوغها و
هذا هو قول الجاحظ من المعتزلة اما البلاغة فهي في اللغة ماخوذة من البلوغ وهو
نيل الشيء فهو بليغ لمن [illegible] واما حد البلاغة فقد اختلفت فيه
عبارات الادباء واسدها واوفاها بالغرض قول بعضهم البلاغة هي التعبير عن المعنى
الصحيح لما طابقه من اللفظ الرائق من غير مزيد على المقصود ولا انتقاص عنه في البيان
وعلى هذا فكلما ازداد الكلام من المطابقة للمعنى وشرف الالفاظ ورونق المعاني
والتجنب عن الركيك المستغث منها كانت بلاغته ازيد وهل رتب البلاغة متناهية
ام لا فالذي ذهب اليه بعض اصحابنا ان مراتب البلاغة غير متناهية وان ما من رتبة
منها الا وفوقها رتبة في علم الله تعالى الى ما لا يتناهى وقال القاضي ابو بكر تتناهى في علم الله و
وان لم تحط بها علوم المخلوقين والحق انه ان نظر الى اللغات الواقعة المتناهية فمراتب
البلاغة فيها لا بد وان تكون متناهية لان البلاغة على ما ذكرنا عائدة الى المطابقة الشريفة
من الالفاظ للصحيح من المعاني من غير زيادة في المقصود ولا نقصان عنه في البيان والحسن

أن الالفاظ الشريفة الواقعة باصطلاح المطابقة متناهية وكانت مراتب البلاغة المترتبة
على الالفاظ الواقعة متناهية واما ان نظرا اليها ممكن وتوجد من اللغات بعدد اللغات
الواقعة المفروضة فلا نسلم في علم الله وجود الفاظ هي اشرف من الالفاظ الواقعة
ويكون لمطابقتها المعاني اعلى رتبة في البلاغة من الالفاظ الواقعة وهلم جرا الى ما لا نهاية
واذا عرفت ذلك فاشتمال القرآن على اصل البلاغة وخلوه من الركيك من الالفاظ امر متفق
عليه وهو معلوم بالضرورة عند من له ادنى معرفة في اللغة وانما الحاجة الى بيان اشتماله
على البلاغة المجاوزة لجملة البلاغات المعهودة لارباب اهل اللغة نظما ونثرا اذ به
يتحقق الاعجاز من غير حاجة الى انه لا بلاغة ازيد من بلاغة القرآن في علم الله ومن كان عالما
بما كان البلاغة وفنونها من جمع المعاني الكثيرة في الالفاظ القليلة مع رقتها وعذوبتها
والبسط مع مجانبة الحشو وضروب التأكيد مع تعرية الكلام عما يخل به وصنف الاحالة
التشبيهات وضروب الامثال والاستعارات وحسن مطالع الكلام ومقاطعه ومفاصله
والحذف والاضمار والتقديم والتأخير مع سلاسة الكلام وعذوبة الالفاظ ورقتها
وتعريها عن المستبشعات الشاذات اذا رد الى غير ذلك من انواع البلاغات علم ان القرآن
مع تصفحه والنظر في آياته ودلالات الفاظه مشتمل على جملتها ومحتو عليها لم يغادر منها
شيئا وان افصح فصحاء العرب ابلغ بلغاء اهل الادب من ارباب النظم والنثر والخطب
غايته الاتيان بنوع او نوعين من انواع البلاغة على وجه لو رام غيره في كلامه لما وافاه
وكان فيه مقصرا وانه لم يجتمع لاحد من البلغاء في كلامه من انواع البلاغة ما اجتمع في القرآن
فهم لم يضعفا وقل لفظه مع جزالة الالفاظ ورقتها وتعاليها عن الركيك المستبشع
قوله تعالى يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الاكل حيث دل على وحدانيته وعظم
صمديته وان ذلك كله ليس الا بمشيئته وارادته وانه مقدور بقدرته وانه لو كان ذلك بالماء
والتراب والفاعل له الطبيعة لما وقع الاختلاف ومما كثرت معانيه وقل لفظه قوله تعالى
خذ العفو وأمر بالعرف واعرض عن الجاهلين فانه مع قلة الفاظه ووجازتها قد دل على
العفو عن المذنبين وصلة القاطعين والمانعين وصلة الارحام وغض الطرف والاعراض عن
الجاهلين ومن هذا القبيل قوله تعالى فمنهم من ارسلنا عليه حاصبا ومنهم من اخذته الصيحة
ومنهم من خسفنا به الارض ومنهم من اغرقنا فاشتمل مع عذوبة الالفاظ وقلتها على
ما آلت عليه قصص كثيرة وشرح سير الماضين ومن ذلك قوله تعالى وهي تجري بهم كالجبال الآية
وقيل بعدا للقوم الظالمين فانه مع جزالة الالفاظ وبهجتها وزيادة رونقها قد دل على

١١٥

هلاكا العالمين ومفتوح طوال العذاب ومحنته وما كان من نجاة اهل السفينة وما آل اليه وما كان
من المنجرح والموحدين في النجاة والامر عنهم الى غير ذلك ومن ذلك قوله تعالى كل نفس ذائقة الموت
فانها ايضا مع قلة الفاظها وجزالتها مشتملة على ذكر الدنيا والعقبى والتحذير من الموت
والترغيب بالثواب والتحذير من العقاب ووصف الدنيا بالغرور الى غير ذلك ومن
نظر في جمله ومفصله ومتشابهه فانه يجد في طي ذلك العجب العجاب ويستخرج الحكمة من
ادراك الاعجاز لذوي الالباب ويعلم انه ابلغ واحسن مما نطق به بلغاء العرب ومن ذوي
الالباب والرتب اذا نسبه الى الكلام الرباني وجد النسبة بينهما على نحو ما بين اللسان العربي
والعجمي لا تدرى الى فصيح قول العرب في القتل انفى للقتل والى قوله تعالى
ولكم في القصاص حياة وما بينهما من الفرق في الجزالة والبلاغة والتفاوت في الحروف
الدالة على المعنى ومن كان اشد تدربا ومعرفة بمذاهب العرب في اللغات وانواع
البلاغات كان اشد معرفة ببلاغة القرآن واعجازه كما ان من كانت معرفته بعلم الطبيعة
في زمن ابراهيم عليه السلام وعلم السحر في زمن موسى عليه السلام والطب في زمن عيسى عليه السلام اشد
كانت معرفته اشد باعجاز ما جاء به ابراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام ومنهم من قال الوجه
اعجاز القرآن ما اشتمل عليه من الاخبار عما تحقق بعدها اخبر به من الامور الغيبية كما في
قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله وكان كما
اخبر وقوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين
اخبر عن امر واقع وهو غلبة الفرس للروم في ادنى الارض وهو مسقط الشام وعن
امر متوقع ووقع على وفق ما اخبر به وهو غلبة الروم الفرس في بضع سنين وهو ما بين الثلث
الى التسع الى غير ذلك من الآيات الدالة على ما اخبر به وقوعه ووقع على وفق ما اخبر به ومنها
الاخبار عن قصص الماضين وسيرتهم على نحو ما وردت به الكتب السالفة والتواريخ
الماضية على ما عرف من حال النبي عليه السلام من الامية وعدم الاشتغال بالعلوم والدراسة
وعدم معاشرة اهل الكتاب وارباب العلوم وذلك من المعجزات الخارقة للعادة على
لا يخفى وليس المعجز هو نفس الاخبار ولا نفس وقوع المخبر عنه اذ كان من الامور العادية
كما ذكرناه من الامثلة بل المعجز من ذلك علمه بالغيب الذي دل عليه وقوع المخبر عنه ومنهم
من قال وجه الاعجاز في القرآن انما هو عدم اختلافه وتناقضه مع طوله وامتداده
متمسكين في ذلك بقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ومنهم
من قال وجه الاعجاز فيه انما هو مجموع الوصفين وهما النظم الغريب والبلاغة وهذا هو

نكتة

اخبار الآحاد فمن اين لكم ذلك وذهب [illegible] كالاستاذ ابي اسحق والنظام وبعض الشيعة و
غيرهم الى ان العرب كانت قادرة على مثل كلام القرآن قبل البعثة وانه لا اعجاز في
القرآن وانما المعجز صرف بلغاء العرب عن معارضته اما بصرف دواعيهم كما قاله
النظام والاستاذ ابو اسحق او سلبهم العلوم التي لا بد منها في المعارضة منها كما قاله الشريف
المرتضى من الشيعة قدس سره وامامنا هو المختار من ذلك وقد نبهنا عليه فيما بعد
ومن معجزاته انشقاق القمر كما دل عليه قوله تعالى اقتربت الساعة وانشق القمر وقد رواه
ابن مسعود وغيره من الصحابة ومن ذلك كلام الجمادات والحيوانات العجم واتيان الشجر ومنه
وحركات الجمادات اليه والكفاية العدد الكثير بطعام القليل ونبع الماء من بين اصبعه
واخباره بالغيب ووقوعه على وفق ما اخبر الى غير ذلك من المعجزات اما كلام الجمادات فمن
ذلك ما روي عن انس بن مالك انه قال كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخذ كفا من حصى
فسبحن في يده حتى سمعنا التسبيح ثم صبهن في يد ابي بكر ثم في يد عمر ثم في ايدينا ولصقا
بعده فلم يسبح ومن ذلك ما روي عن جعفر بن محمد عن ابيه عليهما السلام قال مرض رسول
الله صلعم فاتاه جبرئيل بطبق فيه رمان وعنب فاكل النبي صلعم منه فسبح العنب والرمان
ومن ذلك ما روي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال للعباس يا ابا الفضل الزم منزلك غدا انت
وبنوك ان لي فيكم حاجة فصبحهم رسول الله صلعم وقال تقاربوا فزحف بعضهم الى بعض
فاشتمل عليهم رسول الله صلعم بملاءته وقال هذا عمي وصنو ابي وهؤلاء من اهل بيتي فاسترهم من
النار كستري اياهم فامنت اسكفة الباب وحيطان البيت وقالت آمين آمين ومن ذلك
ما روي عن ابن عمر انه قال كنا مع رسول الله صلعم في سفر فاقبل اعرابي فلما دنا منه قال له
اين تريد قال الى اهلي قال له هل لك في خير قال وما هو قال تشهد ان لا اله الا الله
وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله فقال له الاعرابي هل لك من شاهد على ما تقول
قال اجل هذه الشجرة فدعاها رسول الله صلعم وهي في شاطئ الوادي فاقبلت تخد الارض
خدا حتى قامت بين يديه وشهدت له بالنبوة ورجعت الى منبتها فآمن الاعرابي ومن
ذلك ما اشتهر من كلام الذراع المسمومة وغيره واما كلام الحيوانات العجم فمن
ذلك ما روى ابو سعيد الخدري انه قال كان راع يرعى غنما له بالحرة فوثب ذئب الى شاة
فانتزعها واختطفها فحال الراعي بين الذئب والشاة واستخرجها فاقعى الذئب
على ذنبه وقال للراعي اما تتقي الله تحول بيني وبين رزق ساقه الله الي فقال الراعي
العجب من ذئب مقع يكلمني بكلام الانس فقال له الذئب الا احدثك باعجب من ذلك هذا

رسول الله يحدث الناس بانباء ما قد سبق فاخذ الاعرابي الشاة واتى بها الى المدينة
واتى النبي صلى الله عليه وسلم فاخبره بالخبر فقال صدق انه من امارات الساعة كلام السباع
ومن ذلك ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال كنا جلوسا عند رسول الله صلعم اذ جاء اعرابي على
ناقة حمراء فاناخ بباب المسجد ودخل وسلم على النبي صلعم وقعد فقالوا يا رسول الله ان الناقة
التي تحت الاعرابي سرقة فقال اثم بينة فقالوا نعم فقال يا علي خذ حق الله من
الاعرابي ان قامت عليه البينة وان لم تقم فرده الي فاطرق الاعرابي فقال له النبي صلعم
قم بامر الله والا فادل بحجتك فقالت الناقة من خلف الباب والذي بعثك بالكرامة
يا رسول الله ان هذا ما سرقني وما ملكني احد سواه فقال له النبي يا الذي انطقها بعذر
ما الذي قلت قال قلت اللهم انك لست برب استحدثناك ولا معك اله اعانك على
خلقنا ولا شريك في ربوبيتك اسالك ان تصلي على محمد وان تبرئني ببراءتي
ومن ذلك ما روي عنه صلى الله عليه وسلم انه لما فتح عليه خيبر اصابه من سهمه حمار اسود
قال فكلم النبي صلعم الحمار وقال له ما اسمك فاجابه الحمار وقال يزيد بن شهاب اخرج
الله من نسل جدي ستين حمارا كلهم لم يركبهم الا نبي ولم يبق من نسل جدي غيري ولا من
الانبياء غيرك كنت اتوقعك وكان يركبني قبلك يهودي وكنت اعثر به عمدا وكان
يجيع بطني ويضرب ظهري فكان النبي صلى الله عليه وسلم يركبه فاذا نزل عنه بعثه الى باب
دار الرجل فياتي الباب فيقرعه براسه فاذا خرج اليه صاحب الدار اوما اليه
ان اجب رسول الله فلما قبض رسول الله صلعم جاء الى بئر فتردى فيها فخرج
عليه اصحاب رسول الله صلعم ومن ذلك ما روت ام سلمة ان النبي عليه السلام كان يمشي في
الصحراء فناداه مناد يا رسول الله مرتين فالتفت فاذا هو بظبية موثقة مع اعرابي
نائم فقالت له ادن مني يا رسول الله فقال ما حاجتك فقالت ان هذا الاعرابي صادني
ولي خشفان في الجبل فاطلقني حتى اذهب فارضعهما وارجع فقال او تفعلين ذلك قالت
ان لم افعل فعذبني الله عذاب العشار فاطلقها فذهبت وارضعت خشفيها ثم جاءت
فاوثقها رسول الله صلعم فانتبه الاعرابي من نومه وقال يا رسول الله الك حاجة قال
نعم تطلق هذه فاطلقها فخرجت تعدو وهي تقول اشهد ان لا اله الا الله وانك محمد
رسول الله واما حركات الجمادات اليه فمن ذلك قصة حنين الجذع على ما سبق ومن
ذلك ما روي عن ابن عباس انه قال جاء اعرابي الى النبي صلعم فقال له بم اعرف انك
رسول الله فقال له ارايت ان دعوت هذا العذق من هذه النخلة اتشهد اني رسول

الخشف ولد الظبية ما دام رضيعا

قال نعم قال اذهب فادع العذق فجعل العذق ينزل من النخلة حتى سقط في الارض حتى اتى النبي
صلى الله عليه وسلم ثم قال له ارجع فرجع حتى عاد الى مكانه فقال الاعرابي اشهد انك رسول
الله ومن ذلك ما اشتهر من حنين الجذع اليابس اليه وامثال ذلك ومنها تكثير القليل
الطعام فمن ذلك ما روي ان ام سليم كانت قد هيأت لرسول الله صلعم اقراصا من شعير
وعليها قليل من السمن وانها ارسلت ابا طلحة وقالت له ادع رسول الله ولا تدع
معه احدا فلما اتاه وهو في جمع من الصحابة قال له النبي صلعم لعلك ارسلت الينا فقال نعم
فقال رسول الله صلعم للقوم انطلقوا انا فانطلقنا معه وهم ثمانون رجلا ولم يزالوا
ياكلون من ذلك عشرة بعد عشرة حتى تحشوا شبعا الى تمام الثمانين وروي ان احمد
كان يقرؤها او نحوا ومن هذا الباب ما روت عائشة انه سأل سائل النبي صلعم فقال
لعائشة اعندك شيء قالت فاتيته بلقمة فوضع يده عليها وقال صلعم للسائل كل فاكل
منها حتى شبع وبقيت اللقمة بحالها واما نبع الماء من بين اصابعه فمن ذلك ما روى
انس بن مالك انه قال اتي رسول الله صلعم بقدح من زجاج وفيه ماء قليل وهو يتقيا فوضع
يده فيه فلم يدخل فادخل اصابعه الاربع ولم يستطع ادخال ابهامه وقال للناس
الى الشراب قال انس فقد رايته وهو ينبع من بين اصابعه ولم يزل الناس يردون
حتى رووا وقد روي ان عدد الوارد من كان ما بين السبعين الى الثمانين واما اخباره
بالغيب فمن ذلك ما روي عن زيد بن ارقم انه قال بعثني رسول الله صلعم وقال انطلق حتى
تاتي ابا بكر فانك تجده في داره جالسا فقل له ان النبي عليه السلام يقرأ عليك السلام ويقول
لك ابشر بالجنة ثم انطلق حتى تاتي الثنية فتلقى عمر راكبا على حمار فقل له ان النبي يقرأ
عليك السلام ويقول لك ابشر بالجنة ثم انطلق حتى تاتي عثمان في السوق يبيع ويشتري
فقل له ان النبي يقرأ عليك السلام ويقول لك ابشر بالجنة بعد بلاء شديد قال زيد
فاتيتهم فوجدتهم كما وصفهم رسول الله صلعم ومن ذلك ما روت عائشة انها قالت
اقبلت فاطمة عليها السلام تمشي كان مشيتها مشية رسول الله صلعم فقال لها رسول الله صلعم
مرحبا بابنتي فاجلسها عن يمينه واسر اليها حديثا فبكت ثم اسر اليها حديثا
فضحكت فسالتها عن ذلك فقالت ما كنت لافشي سر رسول الله قالت فلما قبض رسول
الله صلعم سالتها عن ذلك فقالت قال رسول الله صلعم ان جبرئيل كان يعارضني
بالقرآن كل سنة مرة وانه عارضني العام مرتين ولا اراه الا حضر اجلي وانك
لاول لاحق بي قالت فبكيت ثم قال الا ترضين ان تكوني سيدة نساء هذه الامة او نساء
الامة فضحكت ومن ذلك اخباره صلعم ان زينب اول من تموت من ازواجه وكان كما

وقدم

ملخص

اخباره ومن ذلك اخباره عن خلافة خلفائه الراشدين بقوله الخلافة بعدي ثلثون ثم تصير ملكا
وعن مقتل الحسين عليه السلام وهدم الكعبة ورجوع الامر الى بني العباس وعن تتابع الفتن
والاهواء على جملة الامة من بعده الى غير ذلك مما ثبت واشتهر والاخبار الصادقة من الثقات
ووقع ما اخبر به على وفق خبره ومن بحث عن هذا الجنس وجده كثيرا لا يحصى الدعوى
الثالثة انه تحدى وذلك انه تحدى بالقرآن وتعجيز الخلائق عن الاتيان بمثله بقوله لئن
اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا
وقوله فاتوا بعشر سور مثله مفتريات وقوله فاتوا بسورة من مثله وقوله فليأتوا بحديث
مثله الى غير ذلك من الآيات الدالة على تعجيز الخلق واظهار امتناع المعارضة عليهم و
ان كل ذلك شائع وذائع واشتهر اشتهارا لا يتعذر دفعه لانه لا يتعذر انكاره بما علم
وجوده بالتواتر لكنه ويتبادر الدعوى الرابعة انه لم يوجد لمعجزاته معارض لانه
تحدى عليهم بالقرآن وان العرب العرباء مع شدة باسها وعظم مراتبها ومنعتهم عن ان
يدخلوا في حكم حاكم ونبوتهم عن تحمل ضيم وانهم منهم من اجاب بالقبول واذعن بالدخول
احكام مما جاء به صلى الله عليه وسلم ومنهم من ابى الا الحرب والقتال والنزال فاستنزله
بالعنف عن رتبته ولطف بالتصريح بنبوته ولو انه كان لهم سبيل الى معارضته وابداء
سورة في مقابلته مع انهم اهل اللسان وفصحاء الزمان لقصدوا التحدي في ذلك كما كانوا
اليه سبيلا اذ هو اقرب الطرق الى افحامه واسهلها في رد دعوه والجامه وادعاء انهم لم
من الاذلال في طاعته والمضادة اللازمة لهم بمخالفته من قتل الانفس ونهب الاموال
واسترقاق الاولاد الى غير ذلك وحيث استقر جواما ذكرنا من المضادة بالتحدي
دل على عجزهم قطعا نظرا الى العادة واذا ثبتت هذه القواعد واستقرت هذه المقدمات
لزم ان يكون محمد صلى الله عليه وسلم رسولا واعلم انه قد يتمسك بشبهة على جواز البعثة
عقلا فهو منتج ههنا ومختص بما نحن فيه ههنا شبهة الشبهة الاولى لا نسلم ان محمدا كان
موجودا وانه ادعى الرسالة قولكم ذلك معلوم بالخبر المتواتر قلنا ما ذكرتم قضية
تصديقه اصلا قريبا التواتر فلا بد من تصوير وهو غير متصور لانه اما ان يكون
مضبوطا بعدد خاص معين او لا يحصل العلم عنده او بحد آخر الاول ممتنع فانه ما من
عدد معين يفرض الا ويجوز ان لا يحصل العلم بخبرهم وعند ذلك فاما ان يكون ممتنع الكل تواترا
او لا يكون تواترا فان كان الاول بطل القول بان التواتر يفيد العلم وان كان الثاني فقد بطل
ضبط التواتر وان كان الثاني وهو ان يكون التواتر مضبوطا بحصول العلم به فهو دور

من حيث انا لا نعلم حصول العلم بالتواتر الا بعد تحقق المتواتر ولا يتصور التواتر الا بحصول
العلم به وهو دور ويلزم عليه خبر الواحد اذا احتف به القراين فانه حينئذ يفيد العلم عندكم وليس
بمتواتر وان كان الثالث فلا بد من تصويره والدلالة عليه سلمنا ان المفهوم من التواتر متصور
ولكن لا نسلم لزوم حصول العلم به كما ذهب اليه السمنية لانه لو حصل العلم به فاما ان يكون
حاصلا بخبر كل واحد من الاحاد او بخبر بعضهم او بالمجموع لا جائز ان يقال بالاول لوجهين
الاول انه معلوم البطلان بالضرورة الثاني ان العلم الحاصل بخبر كل واحد اما ان يكون
هو عين ما حصل بخبر الاخر او غيره لا جائز ان يكون غيره والا لزم تعدد العلم بشيء واحد بالنسبة
الى شخص واحد وهو مجحف فان العاقل اذا علم شيئا فانه لا يجد من نفسه تعدد علمه به وان كان
عينه فاما ان يكون اخبارهم متعاقبة او معا فان كان الاول فالعلم يكون حاصلا بالاول
دون الثاني والثالث لان تحصيل الحاصل محال ويلزم من ذلك حصول ما يفيد العلم مع عدم
افادته له ولو جاز ذلك لجاز وجود خبر الاول والمجموع من غير ان يحصل العلم لا زماله وان
كانت اخبارهم واقعة معا فاما ان يكون خبر كل واحد مستقلا بتحصيل العلم او لا يكون مستقلا
لا جائز ان يقال بالثاني اذ هو خلاف الفرض وان كان الاول فلا يلزم منه ان لا يكون واحد منها
مستقلا لما سبق تقريره ضرورة ولا جائز ان يقال بحصول العلم بخبر البعض فان البعض اذا كان ذلك
البعض احادا واحدا وجماعة فان كان واحدا فهو محال لما سبق ولانه ليس البعض بذلك اولى من البعض
وان كان جماعة فالكلام فيهم كالكلام في الجماعة الاولى وهو تسلسل ممتنع وان كان العلم حاصلا
بالمجموع دون الاحاد فاما ان يقال انه لم يحصل بالمجموع حالة زائدة على ما كان للاحاد او يحصل
فان كان الاول لزم ان يكون حكم المجموع حكم الاحاد ضرورة عدم الافتراق والعلم لازم لاخبار
الاحاد فكذلك المجموع وان كان الثاني فتلك الحالة الزائدة اما من العقل الى الحس او غيرها
الاول مسلم والثاني ممنوع ولكن لم قلتم انه اذا كان خبر كل واحد على الانفراد يحتمل الكذب
وانه لا يكون موجبا للعلم انه اذا انضم ما يحتمل الكذب الى ما يحتمل الكذب يمتنع عليه الكذب سلمنا
ان حكم الجملة مخالف لحكم الاحاد ولكن حصول العلم بخبر اهل التواتر انما يتصور بعد تمام الخبر
وعند تمام الخبر اما ان يكون المفيد للعلم هو جملة الحروف التي منها يتركب الخبر او احادها لا الاول لان
المفيد للشيء يجب ان يكون موجودا حالة وجود معلوله وجملة الحروف غير متصورة الاجتماع
في الوجود على ما لا يخفى والثاني ايضا معلوم بطلانه بالضرورة فان قيل انما المانع ان يكون المفيد
هو الحرف الاخير مشروطا بتقدم ما قبله من الحروف قلنا شرط تاثير الحرف الاخير في تحصيل العلم اما
ان يكون هو عدم ما قبله من الحروف مطلقا او عدمها بعد وجودها فان كان الاول لزم حصول العلم

عند وجود ذلك الحرف وان لم توجد تلك الحروف اصلا لانها معدومة وهو محال وان كان
الثاني فوجود ما قبله من الحروف داخل في الشرط والشرط لا بد وان يكون مع المشروط ولا
وجود لباقي الحروف مع وجود الحرف الاخير فلا يكون وجودها شرطا سلمنا عدم اشتراط
مقارنة الشرط للمشروط غير ان افادة الخبر للعلم صفة حقيقية والخبر غير مفيد للعلم لذاته و
الا لكان مفيدا له مع قطع النظر عن التواضع على جعله خبرا وهو محال بل انما افاده لما
يقيد بالوضع والوضع فلا يفيد الامور الحقيقية سلمنا امكان حصول العلم بخبر التواتر ولكن
متى اذا امكن وقوع الغلط فيما اخبر عنه او اذا لم يمكن الاول ممنوع فانه يستحيل القطع في
موضع امكان الغلط والثاني مسلم ولكن لا نسلم امتناع الغلط فيما اخبروا به وبيانه ان شرط التوا
تر عند القايل به ان يكون المخبر عنه محسوسا والغلط غير ممتنع في المحسوسات ودليله العقل و
النقل اما العقل فمن وجهين الاول ما سبق في العلوم الثاني انه من الممكن ان يكون ما
اخبر عنه ليس هو هو بل هو شبيه لغيره والتشبيه ممكن في نفسه ولا سيما في زمان خرق العوايد
على اصلكم واما النقل فقوله تعالى ولكن شبه لهم سلمنا امتناع الغلط في المحسوس ولكن
متى يفيد خبر التواتر العلم اذا كان المخبرون قد حملوا على ذلك بالسيف او اذا لم يكن الاول
ممنوع فان المخبر مع الحمل بالسيف عليه لا يكون مفيدا للظن فضلا عن العلم والثاني مسلم
غير ان مثل هذا الشرط غير معلوم التحقق فلا يكون الخبر مفيدا للعلم سلمنا امتناع حملهم
عليه بالسيف ولكن متى يفيد العلم اذا كان عدد المخبرين لا يحويهم بلد ولا يحصرهم عدد او
اذا لم يكن كذلك الاول مسلم لاستحالة تواطؤهم على الكذب عادة والثاني ممنوع لان كل
عدد محصور فالتواطؤ منهم على الكذب غير ممتنع وما مثل هذا الشرط فغير معلوم في كل ما يدعى
كونه متواترا فلا يكون مفيدا للعلم سلمنا انه لا يشترط ذلك ولكن متى يفيد العلم اذا اختلفت انسابهم
واوطانهم واديانهم او اذا لم يكن الاول مسلم لان مثل هولاء مما تحيل العادة تواطؤهم على
الكذب بخلاف ما اذا لم يكن كذلك ومثل هذا الشرط ايضا مما لا يعلم في كل ما يدعى فيه
التواتر سلمنا عدم اشتراط ذلك ولكن متى يفيد العلم اذا كانوا اولياء مومنين او اذا لم يكونوا
كذلك الاول مسلم والثاني ممنوع فانهم اذا كانوا مومنين فالعادة ايضا تحيل على جميعهم التواطؤ على
الكذب بخلاف الفسقة وهذا الشرط ايضا غير معلوم فيما ادعي تواتره سلمنا عدم اشتراط
ذلك ولكن انما يفيد العلم اذا كان فيهم الامام المعصوم كما ذهب اليه الروافض او اذا لم يكن الاول مسلم
لاستحالة الكذب على المعصوم واذا كان خبرهم موافقا لخبر المعصوم فالخبر الموافق للصادق
يكون صادقا والثاني ممنوع اذ لا يمتنع تواطؤ الفسقة اذا لم يكن فيهم المعصوم على الكذب

وهذا الشرط الثالث غير معلوم في كل ما ادعي تواتره سلمنا عدم اشتراط ذلك لكن متى يكون مفيدا
للعلم اذا استوى طرفاه ووسطه في الصفات الموجبة للعلم او اذا لم يكن كذلك الاول مسلم
والثاني ممنوع وذلك انه اذا لم يكن الشروط المعتبرة في افادة العلم متحققة في رواة بعض الاعصار
مع ان خبرهم مستقل بنفسه لم يكن العلم حاصلا به واما شرط هذه الشروط فغير معلومة فيما ادعي
تواتره فلم قلتم اذا انخلى من التواتر الدال على وجود محمد صلى الله عليه وسلم وعلى دعواه
الرسالة شرط من الشروط المانعة من التواطؤ على الكذب في بعض الاعصار لاستحالة مع كثرة
الخصوم وشدة دواعيهم الى ابطال رسالته ان لا يشيع ذلك ولا يتواتر كونه من الامور
العظيمة والقضايا الجليلة معقول وان لم يذكره من الامور العظيمة فلا يلزم ان يكون
متواترا فان كون البسملة آية من كل سورة وكون اقامة الصلاة مثنى من الامور العظيمة ولم
يتواتر به الخبر وايضا فان كثيرا من معجزات النبي عظيمة ولم يتواتر سلمنا لزوم تواتر
ذلك لكن اذا وجد المانع منه او اذا لم يوجد الاول ممنوع والثاني مسلم فلم قلتم بعدم وجود
المانع وان سلمنا عدم المانع ولكن ما ذكرتموه منتقض باخبار النصارى بصلب المسيح و
اخبارهم عنه بالتثليث واخبار اليهود عن موسى بتكذيب كل ناسخ لشريعته وباخبار
الشيعة عن النص على امامة علي مع كثرة ان قلتم ان ذلك في زمننا هذا كثرة لا يتصور
معها التواطؤ على الكذب ومع ذلك فانكم لم تقبلوا اخبارهم وقلتم ان اخبارهم لا تفيد العلم
وذلك اما لان الكثرة لاختلال شرط فيها او انه لم يختل فيها شرط فان كان الاول ثم المانع
ان يكون ما تدعونه من التواتر كذلك وان كان الثاني فقد بطل القول بافادة التواتر للعلم
سلمنا عدم الاستقراض لكن لا ينفعكم الا ان تقولوا بان التواتر يفيد العلم او النظري فان كان
الاول فهو ممنوع والا لما خالفتكم فيه وان كان الثاني كما ذهب اليه الكعبي من المعتزلة فهو ممنوع
لان العلم الضروري يعلمه من ليس من اهل النظر كالصبيان ومن ترك النظر وهو معلوم عندكم ولان
كل نظري لو كان نظريا لوجد الانسان من نفسه انه شاك فيه قبل حصوله وانه طالب له وما عاقل الا ويجد من نفسه انه
طالب لحصول العلم بمكة وبغداد واذا انتفى القسمان فقد بطل القول بافادته للعلم سلمنا
افادة التواتر للعلم ولكن كل تواترنا والتواتر المحقق في القرآن الاول ممنوع والثاني مسلم و
لهذا فانه قد يحصل العلم ببعض المعجزات بالتواتر لبعض الناس ولا يحصل العلم بخبرهم لغيره
ذلك المخبر وليس الا للتفاوت في القرائن فلم قلتم بوجود مثل هذه القرائن سلمنا التساوي في
القرائن ولكن لا يلزم من حصول العلم لبعض الناس حصول العلم لغيره اذا الناس متفاوتون
بقرائحهم وذكائهم في الاطلاع على القرائن الحالية والمقالية ولهذا فانه قد يحصل العلم بخبر

الضروري

التواتر ببعض المخبرات لبعض الناس ولا يحصل العلم به بالنسبة الى آخر مع تساويهم في السماع
واتحاد الخبر وليس ذلك الا لتفاوتهم في القرائن الحاصلة والاطلاع عليها سلمنا لزوم حصول
العلم به مطلقا ولكن بالنسبة الى السامع له لا بالنسبة الى غير السامع له وعند ذلك فلا يلزم من
كون ما ذكرتموه مفيدا للعلم لكم ان يكون مفيدا لغيركم لجواز ان لا يكون قد سمعه سلمنا انه كان موجودا
وانه ادعى الرسالة ولكن لم قلتم بظهور المعجزات على يده وقولكم ان ذلك معلوم بالتواتر ممنوع وجود التواتر
في آحاد آياته ويدل عليه وجوه الاول ان الحفاظ للقرآن في زمن النبي صلى الله عليه وسلم
المخبرين به لمن سواهم لم يبلغوا عدد التواتر فانهم لم يزيدوا على ستة او سبعة على ما نقله
الرواة الثاني ان عثمان عند جمع القرآن كان يتلقى آحاد آياته من آحاد الناس وما كان
يتوقف في كتابتها على نقلها اليه متواترا الثالث ان من جمع القرآن من الصحابة اختلف مصاحفهم
ولم تتفق مصحف ابن مسعود وابي بن كعب وزيد بن ثابت وعثمان وانكر كل واحد مصحف الآخر حتى
ان عثمان احرق مصحف ابن مسعود فقال ابن مسعود لو ملكت كما ملكوا لصنعت بمصحفهم كما صنعوا بمصحفي
ولو كانت آياته متواترة لما كان كذلك الرابع وقوع الاختلاف فيهم في التسمية على انها آية من القرآن في
اول كل سورة ظاهر مشهور وذلك يدل على عدم تواترها الخامس ما اشتهر من انكار ابن مسعود
كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن مع ديانته واتفاق الصحابة على تعظيمه وعلو رتبته في
علمه ولم يكن متواترا الى زمن عثمان ولم ينقل عن احد من الصحابة ولا تكفيره ولو كانت متواترة لبدعوه وكفروه
واذا لم تكن الفاتحة والمعوذتين من القرآن مع شهرتها فما ظنك بما سواها سلمنا ان القرآن وآحاد
آياته منقول عند التواتر ولكن يحتمل انه كان يحفظ من غيره وسمعه منه ولم يظهر عليه احد سواه ومع
هذا الاحتمال فلا يمكن ظهوره على يده دالا على صدقه سلمنا انا ما اتيه الاحتمال فيه لم توجد من
غيره ولكن لا نسلم انه آياته آحاده ومفردات الكلمات التي منها تأليفه لم يصدر الاعتيادية لجواز ان
يكون مع طول مدته قد انتخبها من كتب المتقدمين واساطيرهم وغيرهم وما كان يسمعه من البلغاء و
الفصحاء في زمنه من الالفاظ الرائقة والكلمات الجزلة وركب بعضها الى بعض ولهذا فانه لما
املى قوله خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم انشأناه
خلقا آخر قال الكاتب فتبارك الله احسن الخالقين فقال له النبي عليه السلام اكتب فهكذا انزلت فارتد
هذا الكاتب وقال لم يرتد الا لانه خطر له هذا الاحتمال سلمنا انه لم ينقل القرآن ولا آحاد آياته
الا منه صلى الله عليه وسلم ولكن لا نسلم انه يمكن الاستدلال به على صدقه وذلك ان القرآن قد يطلق بمعنى المقروء
وقد يطلق بمعنى القراءة فان كان المقروء وهو المعجز فهو عندكم صفة قديمة قائمة بذات الرب تعالى والصفة
القديمة يستحيل ان تكون معجزة اذ لا اختصاص لها بحادث دون حادث ولا يمكن ان نازلة من صانع

منزلة التصديق لمدعي الرسالة وان كان المعجز هو القرآن الذي هو فضله كسعيه فلا يكون معجزا فانه
لا يكون من حيث فضله نازلا منزلة التصديق منه تعالى كما استدل الا على صدقه وكونه خارقا
للعادة ولانه ان القرآن حادث قائم بالعالم ولا هو في نفسه معجز واما ما ذكرتموه من وجه الاعجاز فانتم قد
تختلفون ولا يناسبه الاختلاف في وجه الاعجاز يدل على الاختلاف في وجه الاعجاز والمعجز يجب ان
يكون وجه اعجازه ظاهرا بالنسبة الى كل من يستدل به عليه يجب ان لا يكون فيه ريب ولا اشكال
كيف وانه يتعدد الاعجاز فيه لكل وجه من الوجوه المذكورة اما القول بان وجه الاعجاز فيه
النظم المخصوص مع الوزن المخالف للغة وهو ان العرب فهم لو حصل لهم قول ابا الاثم مخالفة وزنه
لما يبادوا وان العرب ان كثيرا من آيات على وزن ابيات العربية منها قوله تعالى ومن تزكى فانما
يتزكى لنفسه ومنها قوله تعالى سبحان الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين ومنها قوله تعالى ومن
يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب ومنها قوله تعالى ولقد انذرهم بطشتنا فتماروا
بالنذر وهذه كلها موزونة من غير تغيير ومنها قوله تعالى ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور
قوم مؤمنين وهو موزون من غير شرط الاشباع في كسر الميم في قوله ويخزهم ومنها قوله تعالى ارايت
الذي يكذب بالدين فذلك الذي يدع اليتيم فانه اذا اضيف اللام من فذلك كان موزونا
الى غير ذلك من الآيات التي لو سمعها المستمعون لاسيما اذا غير ما ادى تغيير بحذف او اشباع
لوجدوا انه ... شيئا كثيرا الثاني وان سلمنا مخالفة وزنه لسائر الاوزان لكن لا يبعد ان يكون
ذلك بمجرده معجزا والا لكان الاتيان بكلام مهمل على وزن ما ليس معجزا اذ هو على وزنه او ان يكون
وزن القرآن معجزا واما القول بان وجه الاعجاز في القرآن بلوغه ما فيه من البلاغة فباطل من
جهة اوجه الاول انا اذا نظرنا الى ابلغ خطب الخطباء واجزل قصائد الشعراء او قطعنا
النظر عن الوزن والنظم المخصوص وقسناه ببعض سور القرآن كان الامر في التفاوت
ملتبسا على البلغاء وربما كان الراجح في نظر بعضهم معارضها والمعجز لا بد وان يكون التفاوت منه
وبين غيره قد انتهى الى حد ينتفي معه الشك والريبة في التفاوت بينهما الثاني هو ان كلام
القرآن غير خارج عن كلام العرب وما من احد من فصحاء العرب الا وقد كان عالما بمفردات
الكلمات وعالما بجهة تركيبها وكان من قدر على الاتيان بالكلمة والكلمتين والآية والآيتين ومن
كان قادرا على ذلك كان قادرا على الكل الثالث ان الصحابة اختلفوا في بعض السور والآيات
انها من القرآن ولو كان بلاغتها بالنسبة الى غيرها منتهية الى حد الاعجاز لعرفوها ولم يختلفوا
فيها الرابع ان الصحابة عند جمع القرآن اذا اتى الواحد منهم بآية او آيات ولم يكن مشهورا
بالعدالة لا يضعونها في المصحف الا ببينة ولو كانت بلاغتها منتهية الى حد الاعجاز لعرفوها

عليهم

بذلك ولم يعتبر في وضعها في المصحف عدالة الراوي لها الخامس انه وان تميز بنوع
بلاغة على من في عصره فذلك مما لا يدل على الاعجاز والدلالة على صدق مدعي النبوة
اذ التفاوت في ذلك بين الناس واقع لا محالة وليس له حد يتوقف عنده اذ ما من فصيح الا
ولعل غيره افصح منه ولا يمتنع ان ينتهي البلاغة والفصاحة في كل عصر الى فصيح لا افصح منه في
زمانه وذلك غير موجب للاعجاز ولا دلالة له على صدق مدعي الرسالة والا لكان ابن حجر وكل الشعراء
هو الذي انتهت الفصاحة اليه في زمانه بحيث لا يمكن افصح منه في ذلك العصر واما القول
بان وجه اعجاز القرآن ما اشتمل عليه من اخبار الغيب فهو باطل من اربعة اوجه الاول انه لا يمتنع
جواز الاصابة في المرة والمرتين وان كان ذلك ليس بخارق للعادة والحد الذي يصير به الاخبار
عن الغيب في الكرات المتعددة غير مضبوط واذا لم يكن مضبوطا فلا يمتنع ان يكون ما اشتمل
عليه القرآن من الاخبار الغيبية غير معجز الثاني انه يلزم ان يكون اخبار المنجمين والكهنة عن
الامور الغيبية مع كثرة اصابتهم معجزة الثالث انه يلزم منه ان يكون التوراة والانجيل من المعجزات
لاشتمالهما على اخبار الانبياء والرسل الماضين في كتابهم ولم تقولوا به الرابع انه اذا كان
الاعجاز ليس الا في الاخبار عن الغيب فيلزم ان لا يكون ما خلا عن ذلك من سور القرآن ان يكون
معجزا واما القول بان المعجز في القرآن انما هو عدم التناقض والاختلاف فيه مع طوله وامتداده
فباطل من وجهين الاول انا لا نسلم عدم التناقض والاختلاف فيه اما بيان التناقض فقوله تعالى وما
علمناه الشعر وما ينبغي له والقرآن مشتمل على الشعر على ما تقدم وايضا قوله ولو كان من عند
غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فالآية دالة على نفي الاختلاف عنه ثم الاختلاف فيه كما في
فكان متناقضا وايضا قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين
ومن المعلوم انه لم يشتمل على اكثر من العلوم الاصولية والرياضية والطبية والطبيعية واكثر
المسائل الفرعية وايضا قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا
ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا دال على عظم شانه وعلو رتبته عن سمات النقص وهو
غير خال عن النقص اذ هو مشتمل على اللحن والتكرار المستغنى عنه والتعرض لايضاح الواضحات
الى غير ذلك اما اللحن فقوله تعالى ان هذان لساحران فانه اسمان وحقه ان يكون منصوبا و
لهذا قال عثمان لما عرض عليه المصحف ان فيه لحنا وستقيمه العرب بالسنتها واما التكرار من جهة
اللفظ والمعنى اما من جهة اللفظ فكما في سورة الرحمن فبأي آلاء ربكما تكذبان واما من جهة المعنى
فكما في القصص المكررة في السور المختلفة كقصة موسى وعيسى واما التعرض لايضاح الواضحات
فكما في قوله فصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة وايضا فان اكثر

آياته متعارضة متقابلة كل واحدة دالة على نقيض مدلول الاخرى واما الاختلاف فقد يكون
في اللفظ وقد يكون في المعنى والاختلاف في اللفظ قد يكون بتبديل اللفظ وقد يكون في تركيبه وقد
يكون بزيادة فيه ونقصان منه والكل متحقق في القرآن اما الاختلاف بتبديل اللفظ
فكقوله كالصوف المنفوش بدل قوله كالعهن المنفوش وكقوله فامضوا الى ذكر الله بدل قوله
فاسعوا الى ذكر الله وكقوله فكانت كالحجارة او اشد قسوة بدل قوله فهي كالحجارة وكقوله
والسارقون والسارقات بدل قوله والسارق والسارقة واما الاختلاف في التركيب فكقوله
ضربت عليهم المسكنة والذلة بدل قوله ضربت عليهم الذلة والمسكنة وكقوله وجاءت سكرة
الحق بالموت بدل قوله وجاءت سكرة الموت بالحق واما الزيادة فكقوله تعالى النبي اولى
بالمؤمنين من انفسهم وازواجه امهاتهم وهو اب لهم وكقوله ان هذا اخي له تسع وتسعون
نعجة انثى واما في المعنى فكقوله ربنا باعد بين اسفارنا بكسر العين في قوله باعد وفتح العين
وكقوله هل تستطيع ربك ان ينزل علينا مائدة من السماء بالتاء المفتوحة ونصب الباء من
ربك فانه مخالف في المعنى اذ قرئ بالياء المفتوحة ونصب الباء من ربك الوجه الثالث في
ان سلمنا سلامته عن التناقض والاختلاف لكن ذلك ليس بمعجز فانه معتاد من كثير من الخطباء
والشعراء مع طول بحث لو تتبعه الناس لما وجد سقطة ولا زلة فضلا عن التناقض والاختلاف
ونظير ذلك ظهور الكتب فيما يكون علم حقيقيا بعض السور القصار تشهد بما تتحدى بها واما القول
بان وجه الاعجاز فيه ما وافقه قضية العقل ودقق المعنى فهو باطل ايضا فان ذلك غير
خارق للعادة بل هو معتاد في اكثر كلام البلغاء ثم مسطر في كلام الرسول الذي ليس بمعجز فانه
يدل على دقيق المعاني وكذلك كلام التورية … لا يخلو وليس بمعجز عندكم واما القول بان وجه
الاعجاز في قدمه فباطل ايضا لانه اما ان يريد بالقرآن ما هو المسموع من الاصوات والحروف
المنتظمة فليس كذلك لما قدمنا على ما سبق في مسئلة الكلام وان اريد به المعنى القائم بالنفس فبطلانه
من قبل ثم انه لو جاز ان يجعل كلام الله القديم معجزة لجاز ان يكون كل صفة من صفاته كعلمه
وقدرته وغير ذلك معجزا وهو محال واما القول بان وجه الاعجاز فيه الصرفة فهو ايضا
باطل من ثلثة اوجه الاول ان اجماع المسلمين قبل وجود القائلين بهذه المقالة على ان القرآن
معجزة الرسول صلعم الدال على صدقه والقول بانه لا اعجاز في القرآن بل الاعجاز في الصرفة
يكون خارقا لاجماع المسلمين قبل وجود المخالفين وانهم لا يقولون به ولئن قلنا الاجماع لانه
على كون القرآن معجزا انما كان باعتبار انه متعذر الاتيان بمثله وكون الصرفة معجزة
باعتبار انها على خلاف العادة فلا منافاة بين كون القرآن معجزا وكون الصرفة معجزة

بالنسبة من المتكلمين ويكون الدال على صدق الرسول الصرفة دون القرآن وقولنا ان الاتيان
بكلام القرآن اما ان يكون معتادا او غير معتاد فان كان غير معتاد فهو المعجز لا نفس الصرفة
وان كان معتادا فيمتنع تسميته معجزا بل المعجز ما هو خارق للعادة وهو الصرفة عن المعتاد
ولهذا لو قال آية صدقي اني اقوم ولا يقدر احد منكم على القيام في وقت عينه فان قيامه لا يكون
معجزا بل هو خلاف المعتاد وهو صرفهم عن القيام الثاني انه تحدى بالقرآن على كل العرب
فلو كان الاعجاز في نفس الصرفة لكانت الصرفة على خلاف المعتاد بالنسبة الى كل واحد فرد
يتحقق الصرفة بالنسبة اليه ولو كانت الصرفة على خلاف المعتاد بالنسبة الى كل واحد لكان
الاتيان بمثل كلام القرآن معتادا بالنسبة الى كل واحد ولو كان معتادا بالنسبة الى كل واحد
فالمعتاد لكل كما ليس هو الكلام اذ هو غير معتاد لكل واحد بل المعتاد لكل واحد هو الكلام
المركب الفصيح المستفصح ويلزم ان يكون كلام القرآن كذلك وكيف مستفصحا وليس كذلك
باتفاق اهل الادب الثالث انه لو كان الاعجاز بالصرفة وكلام القرآن قبل الصرفة يكون
معتادا او لا فان كان ثبتت الصرفة معجزة لانها لا يمكن على خلاف العادة ولو كان مثل كلام القرآن
معتادا قبل الصرفة فلما ثبت صدقه لامكان معارضة القرآن لو وجد من كلامهم مثل القرآن
قبل الصرفة لان المتحدى كلام مكن من فصحاء الكلام قبل القرآن بعد التحدي على الاتيان بمثله وسواء
كان موجودا قبل التحدي او بعده الرابع وهو خاص بمذهب المرتضى انه لو كان الاعجاز بعدم
العلوم التي يتوقف عليها معارضة القرآن مع انهم كانوا عالمين بها قبل ذلك لعلموا ذلك من
انفسهم عند الصرفة ولو علموا من انفسهم ذلك لتناطقوا به فيما بينهم ولو تناطقوا به لظهر
منهم لشاع وذاع وكثر طرقه لاستماع نظرا الى ان العادة جارية بالتحدث بخوارق العادات
ودهشتهم لكن لم يكن دالا على فساد الصرفة بهذا الاعتبار فان قيل انما لم يشع ذلك عنهم لانهم
كانوا حريصين على ابطال حجته وفي اشاعة ذلك تقرير حجته والحريص على ابطال امر لا
يسعى في تقريره وتصحيحه قلنا فاعترافهم بذلك المعجز اما ان يكون مقررا لحجته وملزما لهم
تصديقه او لا يكون فان كان لاعتقادهم … ذلك الى تصحيحه كما قال الله تعالى حكاية عنهم ان
هذا الا سحر يؤثر فانه لا يسع التواطئ … الخلق العظيم مع اعتقادهم صدق الرسول
على تكذيبه اذ هو خلاف العادة وان كان الثاني فلا يكون في ذلك ما يمنع من اشاعته والتذاكر
به واما القول بان جهة الاعجاز في النظم والبلاغة فباطل ايضا لانه قد بان امتناع كون
كل واحد منهما معجزا وضم ما ليس بمعجز الى ما ليس بمعجز لا يوجب الاعجاز نعم سلمنا دلالة ما ذكرتم
على كون القرآن معجزا ولكنه معارض بما يدل على عدم اعجازه لانه لو كان معجزا لكان معجزا

لكونه خارقا للعادة ولو كان معجزا لكونه خارقا للعادة لكان ما ظهر من العلوم الرياضية كالهندسية
والحسابية ونحوها من العلوم التي لم تكن معتادة قبل ظهورها معجزات وان يكون دالة على
صدق من اتى بها عند دعواه الرسالة وانتم لم تقولوا به سلمنا انه معجز لكنه لم يظهر الا على يديه
ولكن لا نم دلالته على صدقه لانه من الجائز ان يكون قد حصل له ذلك قبل الرسالة والدعوى ولم
يظهر فانه لا مانع على اصلكم من اجراء الخوارق على يد من ليس بنبي وعلى تقدير جواز تقدمه
على التحدي يخرج عن ان يكون دالا على صدقه من حيث ان المعجزة انما يدل من جهة كونها نازلة
منزلة التصديق من الله بالقول وما يكون موجودا قبل التحدي لا ينزل هذه المنزلة واما ما
ذكرتموه في باقي المعجزات فكلها منقولة على لسان الآحاد فلا تكون حجة في القطعيات ثم كيف وانها
لو كانت واقعة مع كونها من خوارق العادات لاشتهرت وشاعت وذاعت على لسان التواتر
على ما جرت في نقل كل ما يخالف العادة فحيث لم يكن كذلك دل على انها لم تقع سلمنا ظهور المعجزات
على يده ولكن لا نم التحدي وما ذكرتموه من الآيات فلا نم انه قصد بها التحدي فانه يحتمل انه قصد
بذلك ما جرت العادة به بين البلغاء والخطباء والشعراء من تعظيم اقوالهم وتفخيمها والتعلق و
الترفع بما يقولونه وينتحلونه ومع هذا الاحتمال ايضا ينتفي القطع بالتحدي سلمنا التحدي لكنه تحدى
بكل القرآن او ببعضه فان قلتم انه تحدى بكل القرآن لقوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان
ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فلا حجة فيه لانه خصص التحدي
باجتماع الانس والجن واتخاذ بعضهم لبعض ظهيرا ويلزم من ذلك ان لا يتحقق التحدي والمعجز
الا عند اجتماع الثقلين وتمالئهما على عدم المعارضة ولم يتحقق ذلك وان قلتم انه تحدى ببعض
القرآن فهو وان تم الاتفاق على ان الاعجاز لا يقع بما دون الآية وما زاد على الآية فالآيات فيه مختلفة
فمنها ما يدل على التحدي بعشر سور ومنها ما يدل على التحدي بسورة واحدة فان قلتم ان
التحدي بسورة واحدة فاما ان يكون بعينه او بغير عينه والقول بالتعيين غير معلوم من القرآن
ولا من غيره وهو ترك للظاهر من لفظ السورة كيف وانه يلزم ان لا يكون باقي القرآن معجزا و
لم تقولوا به وان كانت غير معينة بل التحدي باي سورة كانت منه حتى انه يدخل فيها سورة
الكوثر فكل عاقل يعلم علما ضروريا ان سورة الكوثر لم تبلغ مبلغا يستحق فيه عجز بلغاء العرب عن
الاتيان بمثلها وعلى هذا التفصيل يكون الكلام في المعجز بالسور سلمنا انه تحدى بكل القرآن
على الاطلاق خاصة بغيرها لكن لا نم بلوغ خبر التحدي في زمانه ووقت تحديه الى كل الناس فانا نعلم ان
من كان في اطراف الارض لم يسمع به في زمانه فضلا عن تحديه بالقرآن وعلى هذا التقدير لا يدل
ذلك على صدقه لعدم عجز المتحدين لعدم المعارضة لانهم بعض الناس وعجز بعض الناس لا يدل على

صدقه والا كان كل من تفرد بصنعة يعجز عنها بعض الناس وادعى مع ذلك النبوة ان يكون
صادقا في دعواه وهو محال سلمنا بلوغ التحدي الى كل الناس ولكن لا نم ان المعارضة لم تقع قولكم
انها لو وجدت المعارضة لظهرت واشتهرت لانها من الامور العظيمة والعادة تحيل عدم نقل
قلنا لا نم انها ما ظهرت وبيانه ما اشتهر وشاع وذاع مما عارض به مسيلمة والاسود العنسي
وما عارضه به العرب من القصائد السبع وما عارض به ابن المقفع والمعري وغيرهم قولكم
علمتم ان ذلك لا يقع معارضا للقرآن لركاكته بالنسبة الى بلاغة القرآن فهو دعوى من دون دليل
معارضة بنقيضها من الخصوم سلمنا ان المعارضة ما ظهرت ولكن لا نم انه لو كان من الامور
العظيمة لا بد وان يشتهر ودليله ما نقل من معجزات النبي صلعم وكذلك كون التسمية آية من القرآن
في اول كل سورة وكذلك التثنية في اقامة الصلاة عندكم من الامور العظيمة ولم يشتهر بحيث
نقلت تواترا بل الامر فيه كما في امر النبوة وكم من نبي لم يعرف ولم يشتهر سلمنا ان كل ما كان
من الامور العظيمة لا بد وان يشتهر ولكن اذا لم يوجد له مانع واما اذا لم يوجد فلا والاول ممنوع و
الثاني مسلم وبيانه احتمال وجود المانع انه من الجائز ان يكون المعارض قد اخفى ما عارض
به اما لمال ارتشى به او لفقده على تحصيله بغير هذا الطريق او لخوفه من اتباع رسول الله صلعم
واصحابه الذين شغفوا بطلب الرياسة والملك مع الاغراض الدنيوية او ان اصحابه لما اتفقوا
كتموا المعارضة وستروها واعدموها لاستيلائهم على البلاد وعموم حكمهم الجائر حتى اشتملوا
ولم يبق منها شيء ولا من ناقلها سلمنا ان المعارضة لم توجد ولكن لا نم ان ذلك يدل على عجزهم عنها
قولكم لو كانوا قادرين عليها لاتوا بها اذ هي ابلغ الطرق واسهلها في افحامه ودفع الضرر عنهم قلت
فالمانع ان يكون القادر على المعارضة عددا يسيرا او قليلا تبعوه واظهروا العجز عن المعارضة
محافظة على ما كانوا يبتغونه في صحبته من المكاثرة والاحتفاء وعلى ما صوروا الدنيا وعلو حظها فلا
نخرجه عليهم في الموافقة حتى يقال يدفعها المعارضة سلمنا عدم الموافقة لمن الكل ولكن لا نم
ان ذلك اي عدم المعارضة يدل على عجزهم عنها وبيانه من اثني عشر وجها الاول انه من
المحتمل انهم تركوا المعارضة لعدم اكتراثهم به وظنوا ان ذلك انجح الطرق في اخماد
نائرته وبطلان دعوته الثاني انه من المحتمل انهم ظنوا ان دفعه بالقتال والحرب افضى الى
المقصود من المعارضة الثالث انه لا يخفى على احد ما القرآن عليه من البلاغة والفصاحة
والنظم الغريب ان المعتمد على ذلك شديد في رفضه لبعض الاقوال وعند ذلك فمن المحتمل ان
يكون تركهم للمعارضة خوفا من اسراره بعض الناس في التفضيل واستقلالهم باعجاز القرآن
في نفوسهم الرابع هو ان العرب كما انهم دعوا الى النظر في آيات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم انهم

فقد دعوا الى النظر في آياته الواضحة والمعاد وغير ذلك ومع ذلك فانهم لم ينظروا
فيها مع قدرتهم عليها فعدم نظرهم في معجزاته لا يدل على عجزهم عنها الخامس هو ان القرآن
مشتمل على النظم الغريب والبلاغة والاخبار عن الغيب وغير ذلك من العجائب ولعلهم
لم يعلموا وجه التحدي هل هو النظم او البلاغة او الاخبار بالغيب او بالمجموع فلذلك عدلوا عن
المعارضة الى غيرها السادس انه من المحتمل انهم ظنوا لضعفه صلعم وخموله في ابتداء
امره وقلة الحيز له ان امره لا ينتهي الى ما انتهى اليه من الاستيلاء على البلاد وعموم حكمه
تكليف العباد فلذلك لم يعارضوه لعدم اعتنائهم بتوجه التحدي وتكريره عليهم حتى
ان قويت شوكته وعلت كلمته امتنعوا من المعارضة خوفا كما جرت عادة الرعايا مع
الملوك السابع انه من المحتمل انهم كانوا يعتقدون ان ما كان لهم من النظم والنثر افصح
وابلغ من القرآن وان ذلك مما لا يتشكك فيه احد من البلغاء فلذلك لم يتعرضوا للمعارضة
الثامن انه من المحتمل انهم ما قدروا على تعاطي المعارضة اما من دهشة او من خوف فوت
ما يفضي الى فساد المعيشة من اهله واصحابه او اشتغالا بالقتال بسبب ذلك من قبائل العرب
كما هو المعتاد منهم او لاشتغالهم بمعاشهم وما هم فيه من نظيرهم من المعارضة التاسع
انه من الجائز ان يكون النبي صلعم قد اتى له القرآن مدة مديدة لا يتاتى لاحد الاتيان بمثل
القرآن في دونها وحينئذ مات بلغاء العرب بالمعارضة بعد ذلك لعجزهم عن الاتيان
بمثل القرآن في مثل تلك المدة العاشر هو ان القرآن مشتمل على تواريخ المتقدمين من
الاولين والعلم بالله وصفاته والعلم بهذه غير معجز عندنا بالنسبة الى المتعاطي له و
لا يخفى ان العرب لم يكونوا من اهل النظر وعلوم السير والمعارضة انما يمكن بان ياتوا
بكلام مشتمل على كل ما اشتمل عليه القرآن ولم يكونوا عالمين بكل ما اشتمل عليه القرآن
انهم يعتقدون انهم لم يقدروا على تعاطيه فلذلك تركوا المعارضة لما فيه من غير الاشتغال بالعلوم
النظرية والعقلية وتركها هو الكم لهم من معيشتهم اما ان يكون معجزا عنه فلا الحادي
عشر انه صلعم لم يطلب منهم ان ياتوا بمثل القرآن فقط والا لما عجزوا عنه بل انما كان
يطلب منهم ان ياتوا به من عند الله على ما قال تعالى فاتوا بكتاب من عند الله هو اهدى منهما
ولا يخفى ان الاتيان بمثله من عند الله غير مقدور ولا يلزم ان يكون مثل القرآن غير مقدور
الثاني عشر انه يحتمل انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها غفلة وذهولا لا لعلة وكذا
يمتنع مثل ذلك حتى من هو من اهل المعارضة فانهم لا يزيدون على الشعر ولا ينشد ولا ينطق
ذلك اليهم فهو مستبعد منهم عادة سلمنا عجزهم عن المعارضة للقرآن بمثله ولكن لا نم دلالته

على صدقه لانا اذا فرضنا شخصا حفظه ومضى به الى بلد لم يبلغهم الدعوة ولا سمعوا
بمثله ولا اثر ورد على يده فادعى النبوة وتحدى به عليهم فاما ان يوجب ذلك التصديق
او لا توجبه فان اوجب التصديق فهو معلوم كذبه وان لم يوجب ما ظهر على يد من الخارق ق
افضى ذلك الى افحام الرسول الذي لم يظهر ذلك الا على يده لامكان ان يقال انه من المحتمل
انه حفظه من مكان آخر ونقله الينا فاذن لا سبيل الى القول بان نقله وتحفظه
يكون دليلا وآية على صدق المدعي وان كان خارقا للعادة بل المعجز الذي يستدل به على
صدق الرسول صلعم يجب ان يكون من جنس ما لا ينتقل كفلق البحر وقلب العصا حية واحياء
الموتى وابراء الاكمه والابرص المعجزة لكن مما لا سبيل الى دعوى امكان تعاطيه على يد غير
من ظهر على يده سلمنا دلالته على صدقه ولكنه معارض بما يدل على انه غير صادق في
دعواه وبيانه ان موسى الكليم عليه كان نبيا صادقا لما ظهر على يده من المعجزات كشق البحر و
قلب العصا حية وبياض يده الى غير ذلك من الآيات وقد نقل عنه نقلا متواترا الى الخلف
عن السلف من اليهود انه قال لقومه هذه الشريعة مؤبدة عليكم لا تنسخ ما دامت
السموات والارض فقد كذب من ادعى نسخ شريعته وتبديل ملته فلو قلنا ان نبينا محمد صلعم
كان نبيا صادقا وان شرعه ناسخ لشرع موسى عليه لزم ان يكون موسى الكليم فيما قاله كاذبا
وهو محال وهذه هي الشبهة الثانية من اليهود وزادت الشمعونية على ذلك بانكار النسخ النسخ
عقلا وقالوا لو كان محمد صلعم نبيا لجاز القول بنسخ الشرائع والنسخ في نفسه محال فانه اذا
امر بشيء فذلك يدل على حسنه وكونه مرادا وان فيه مصلحة فلو نهى عنه فالنهي عن الشيء
يدل على قبحه وكونه غير مراد وانه لا مصلحة فيه ويلزم من ذلك قلب الحسن قبيحا والمراد
غير مراد والمصلحة مفسدة ويلزم منه البداء على الله وانه ظهر له ما لم يكن ظاهرا قبله
والندم بعد الامر والطلب وكل ذلك ممتنع في حق الله تعالى وايضا فالنسخ في اللغة عبارة
عن الرفع والازالة ومنه يقال نسخت الريح الآثار والقوم اي ازالتها وذلك يمتنع فيما
امره او نهى عنه لانه اما ان يكون الرفع قبل وقوعه او بعد ما لم يقع لا اول يجوز وان كان الثاني
فلا يخلو الرفع [illegible] حاد نسخ الشريعة وانه رسول لكن لا نم انه
اذ هي كرسالته الى الامم كافة بل الى العرب خاصة وقد نطق كتابكم بذلك حيث قال
وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وهو دليل اختصاص رسالته باهل لسانه
ولغته وهذه شبهة العيسوية من اليهود والجواب قولكم لا نم ان محمدا كان
موجودا وانه ادعى الرسالة قلنا ذلك معلوم ضرورة بخبر التواتر ومن انكر

ذلك فقد طرق مجاحدة وسقطت مكالمته لمنكر وجود مكة وبغداد ولم يبق في الأحكام
شيء اذا احتاج النهار الى دليل قوله معنى التواتر غير معلوم ليس كذلك فهو عبارة عن
خبر جماعة مفيد للعلم بنفس المخبر قوله فاما يعني الى الدوام ثم يصح ان لو وقت العلم الحاصل
عن التواتر على التواتر وليس كذلك على ما ذكرناه في الحد من التقييد مع خبر جماعة يخرج
خبر الواحد اذا احتف به القرائن وافادة العلم عن ان يكون داخلا في الحد قوله لا نم
لزوم حصول العلم بخبر التواتر قلت هذا جحد لما هو معلوم ضرورة فان عاقلا لا ينكر
حصول العلم بوجود مكة وبغداد مع انه لم يشاهدهما ولا العلم بذلك مستندا الى غيره
من المدارك الذي يفيد العلم غير الخبر فذلك هو التواتر قوله لو حصل العلم بخبر التواتر
فاما ان يحصل بخبر كل واحد او بخبر بعضهم او بخبر المجموع قلت هذا تشكيك على ما هو
معلوم ضرورة فلا يقبل كيف وانا نقول المختار من الاقسام انما هو القسم الثالث وهو
حصول العلم بالمجموع قوله اما ان يكون قد حصل المجموع لا نزاعة اولم يحصل قلنا بل حصل
فان الهيئة الاجتماعية من الآحاد مما لا ينكرها عاقل الا عن عناد قولهم اذا كان
خبر كل واحد على انفراده يحتمل الكذب فضم ما يحتمل الكذب الى ما يحتمل الكذب لا يكون
منافيا من الكذب فهو ممكن في الضروري وما يجده كل عاقل من نفسه عندما اذا اخبر
الواحد بخبر من حصول اصل الظن وتزايده بالثاني والثالث والرابع الى ان ينتهي الى
اليقين الذي لا يشكك معه كما يجده من العلم بوجود مكة وبغداد فانه لا مستند له
غير الخبر ولو قدرنا انتفاء الواحد والاثنين من جملة الجماعة المخبرين لم يتبين لنا ما حصل
لنا العلم به وعلى هذا فنقول الكذب وان تطرق احتماله الى كل واحد من الآحاد بتقدير
الانفراد عادة فهو غير متطرق اليه عادة بتقدير فرض الاجتماع وان كان محتملا عقلا
وليس الحكم على الجملة بما حكم به على الآحاد لا ينافي قولهم الخبر المفيد للعلم اما جملة الحروف
او آحادها قلت هذا ايضا تشكيك على ما هو معلوم بالضرورة فلا يقبل ثم نجيب عنه
من الثلثة اوجه الاول ما المانع ان يكون العلم بالمخبر عنه حاصلا من العلم بوجود جملة الحروف
المتعاقبة وعلى هذا فلا نم ان العلم بجملة الحروف غير موجود مع ان بعض الحروف غير
موجود الثاني ما المانع ان يكون العلم حاصلا بالحرف الاخير مشروطا بسبق ما وجد من
الحروف الاخر قولهم الشرط لا بد وان يكون مقارنا للمشروط لا نم ذلك مطلق وما المانع
من انقسام الشرط الى ما لا يكون مقارنا والى ما يكون مقارنا ذلك لان الحادث من
حيث هو حادث مشروط بسبق عدمه نفسه على وجوده وعدم الحادث غير مقارن له

لوجود نقيضه الثالث انه يلزم على ما ذكروه ان الظن الحاصل بخبر الواحد وما هو حاصل
لنا في العلم قولهم انما يفيد بالوضع والوضع لا يفيد الصفات الحقيقية عنه اجوبة ثلاثة الاول
انه قدح في الضروريات فلا يسمع الثاني ما المانع ان يكون حصول العلم عند خبر التواتر
بالعلم بالخبر الوضعي لا من نفس الخبر الوضعي الثالث انه ما المانع ان يكون المفيد هو نفس الخبر
مشروطا بالوضع لا ان الوضع هو المفيد للعلم وعلى هذا فلا يكون ما ذكروه منتجا قولهم
شرط التواتر ان يكون الخبر عن المحسوس والغلط غير ممتنع في المحسوسات قلنا عقلا او عادة
الاول مسلم والثاني ممنوع ولا يلزم من الاحتمال العقلي امتناع القطع كما سبق تحقيقه
مرارا وتحرير هذا المقام انما ندعي العلم العادي دون غيره كيف وان ما ذكروه تشكيك
في العلوم الضرورية فلا يقبل قولهم اما ان يكون مفيدا للعلم ان لو لم يحملوا عليه بالسيف
قلت هذا الاحتمال وان كان ممكنا عقلا فهو غير قادح مع وجود ما نعلمه من العلم الضروري
باخبار التواتر قولهم انما يكون التواتر مفيدا للعلم ان لو كان في المخبرين من لا يحصيهم عدد ولا
يحويهم عدد ليس كذلك لمعرفتنا ان اهل بلد من البلاد لو اخبروا عن واقعة وقعت بهم ونائبة حلت
فهم فالعلم الضروري يحصل لنا بذلك وان حواهم بلد وكان عددهم محصورا قولهم شرطه ذلك
ان يحملنا فاسد المخبرين مع اوطانهم واديانهم ليس كذلك ايضا فانه اما ان يبلغ عدد
المخبرين الى حد يمتنع معه تواطؤهم على الكذب عادة او لا يكون كذلك فان كان الاول فلا اثر
لهذه الشروط وان كان الثاني فالعلم غير حاصل بخبرهم سواء وجدت هذه الشروط او لم
توجد قولهم شرطه ان لا يكونوا اصطلحوا على شيء ليس كذلك فان اهل قسطنطينية لو
اخبروا بموت ملكهم حصل العلم الضروري بذلك وان كانوا كفرة بل لو اخبرنا بذلك العدد
الكثير الذي لم يمتنع معه التواطؤ على الكذب عادة لحصل العلم بذلك وان لم يكونوا معترفين
بوجود الاله تعالى وبهذا يبطل قولهم شرطه ان يكون فيهم الامام المعصوم قولهم انما يكون
مفيدا للعلم اذا استوى طرفاه ووسطه قلت ضبطنا الخبر المتواتر بما يحصل عنده العلم
فمهما حصل العلم بالخبر علمنا ضرورة تحقق التواتر وجميع شروطه وانما يلزم الاشكال ان لو
استدللنا على حصول العلم من التواتر بتحقق التواتر وبيان شروطه وليس كذلك بل انما يستدل
على تحقق التواتر بحصول العلم به وعلى هذا فالعلم بوجود رسول الله صلعم وبادعائه الرسالة
حاصل بالضرورة على ما حققناه من اخبار الجمع الكثير فكان تواترا فلزم القول بوجود
جميع شروطه وعلى هذا يخرج الجواب ايضا عما ادعوه من اليهود والنصارى والشيعة
حيث انا لم نستدل بكثرة العدد على حصول العلم منه بل بالعكس قولهم التواتر اما ان

يفيد العلم ضرورة او نظرا قلنا بل ضرورة ومن قال بكونه نظريا فهو محجوج بما سبق في ابطاله
قولهم لو كان ضروريا لما خالفناكم فيه قلنا المخالفة اما في اصل العلم او في كونه ضروريا لا
سبيل الى الاول اذ هو خلاف ما يجده كل عاقل من نفسه من العلم بوجود مكة وبغداد وان كان
الثاني فهو تسليم للعلم والمنازعة في كونه ضروريا فهو خطا لما هو المقصود وهو كون التواتر
مفيدا للعلم اذ المقصود ليس الا اثبات نفس العلم الا انه يجد الضرورة كما ان العلم اذا
سلم وجوده فلا يخرج عن كونه ضروريا او نظريا وقد بطل كون العلم الحاصل بالتواتر نظريا
كما سبق فتعين ان يكون ضروريا قولهم سلمنا افادة التواتر للعلم لكن لا كل تواتر بل التواتر
المحتف بالقراين قلنا اذا عرفنا ان ضابط التواتر انما هو ما حصل به منا العلم فلا التفات
الى ما قيل به انه مع اختلاف قرايح الناس في الاطلاع على القرآن قولهم التواتر انما يفيد
العلم بالنسبة الى من يحصل عنده ما ندعي التواتر فيه من جهة وجود رسول الله صلعم وادعائه
الرسالة لا استقامة عن التواتر المفيد للعلم بوجود مكة وبغداد ولو انكر شخص في وقتنا هذا بحر
نيل في خطتنا او في خطة مجاورة لخطتنا وجود مكة وبغداد لكان منسوبا الى المكابرة
والعناد وكذلك وجود رسول الله صلعم وادعاؤه الرسالة كذلك وان المنكر لذلك كان
يهوديا او نصرانيا او بالجملة من يتدين بشريعة بعض الانبيا وكل ما وجه عن انكار وجود
محمد صلعم وادعائه للرسالة وانكار التواتر به لكن هو لازم عليه في اثبات نبيه وادعائه للرسالة
والجواب في ذاك يكون متحدا قولهم لا نم ظهور المعجزات على يديه قلنا دليله ظهور القرآن على
يديه والقرآن معجز قولهم لا نم انه ظهر على يديه قلنا ذلك معلوم بالتواتر كالعلم بوجوده وادعائه
الرسالة قولهم لا نم وجود التواتر في آحاد آياته قلنا دليله انه ما من آية الا وهي منقولة
الينا على لسان جماعة يفيدنا خبرهم العلم القطعي بصحة نقلهم عمن نقلوها حتى انه لو اراد مريد
تغيير آية او كلمة منه بزيادة او نقصان في عصرنا هذا لم يجد اليه سبيلا وكان قد ذلك يرده وردا
عليه من جماعة لا يتصور منهم التواطؤ على الكذب فكان نقلها متواترا عمن نقلت عنه الينا و
نعلم ايضا علما ضروريا ان حكم الينا قبلنا في ذلك بالنسبة الى الناقلين اليهم كحكمنا بالنسبة
اليهم وكذلك في كل عصر الى ان ينتهي في ذلك الى النبي صلعم كيف وان القرآن لا يتقاصر في العلم بنقل
آحاد آياته عن آحاد ابيات دواوين بعض الشعراء المشهورين كامرئ القيس ونحوه و
ما من واحد منها الا وهو معلوم نقله عن شاعره حتى انا نعلم لو تنبه ما يقع من نسبة آحاد
ابياته الى ذلك الشاعر عمره لو تحرى عصر كان في عصرنا او قبله شنع عليه ورد عليه [illegible] بما يتصور
تواطؤهم على الكذب ولا يخفى ان محافظة المسلمين على نقل القرآن وحفظه عن التبديل

والتغيير في كل عصر اشد من محافظة النقلة على ديوان امرئ القيس وغيره فكان آحاد آيات
القرآن اولى ان يكون متواترا قولهم ان الحفاظ للقرآن في زمن النبي صلعم لم يبلغوا عدد
التواتر مسلم ولكن ليس في ذلك ما يدل على ان آحاد الآيات غير متواترة لجواز ان يكون
الحفظ لكل آية والسامعون لها وان لم يكونوا احاطوا بحفظ جميعها قد بلغوا عدد التواتر
قولهم ان عثمان عند جمع القرآن كان يتلقى آحاد الآيات من آحاد الناس وما كان يتوقف
فيها على عدد التواتر قلنا ما كان يتوقف في كل آية على عدد التواتر في اصل نقلها عن النبي صلعم
او في وضعها وترتيبها وطولها وقصرها وتقديمها وتاخيرها الاول ممنوع فانه ما من آية
من آيات القرآن الا وكان نقلها عن النبي صلعم متواترا والثاني مسلم ولا يمتنع ان يكون
اصل الآية متواترا وترتيبها وتقديمها وتاخيرها ثابتا بالظن قولهم ان مصاحف الصحابة
مختلفة وكل واحد انكر مصحف الآخر قلنا المصاحف المشهورة في زمن الصحابة كلها كانت
متواترة عن النبي صلعم على اختلاف حروفها وكلها كانت مقروءة على النبي صلعم ومعروضة
عليه وحيث اتفقت الصحابة على مصحف عثمان دون غيره لم يكن لان ما عداه ليس قرآنا
متواترا عن النبي صلعم بل لانه آخر ما عرض على النبي صلعم وكان يصلي به الى ان قبض واتفاقهم
على اعدام ما سواه وحرقه انما كان لخوفهم من وقوع الاختلاف في تبديل روايات القرآن
وخروج القرآن بسبب ذلك عما بعدهم عن التواتر في كل حرف منه قولهم ان الاختلاف في
التسمية يدل على انها ليست متواترة قلنا لم يقع الاختلاف في كونها من القرآن وانما وقع
الاختلاف في وضعها آية في اول كل سورة ولا يمتنع ان يكون متواترة ووضعها مجتهد
فيه قولهم ان ابن مسعود انكر ان الفاتحة والمعوذتين من القرآن من غير تبديع ولا تكفير
قلنا انكر كون الفاتحة والمعوذتين منزلة على النبي صلعم او ان حكمها ليس حكم القرآن
الاول ممنوع والثاني مسلم ولا يلزم من ذلك خروجها عن كونها متواترة وانها داخلة
في المعجز وان لم يكن حكمها حكم القرآن قولهم القرآن قولهم التواتر لا يدل على صدق الرسو[ل]
لجواز ان يكون قد نقله عن غيره بعد ان حفظه ولم يظهره لاحد قلنا هذا ممتنع لان القرآن
من اوله الى آخره مشتمل على ذكر وقايع واحوال حدثت له ولصاحبه معه ووقعت على
وفق ما اخبر به اما قبل حدوثه او بعده وذلك ان بعض الصحابة قال يوم حنين ان نغلب
اليوم عن قلة وانهزم الناس وصدوا عن رسول الله صلعم في ذلك اليوم وبقي معه نفر يسير
فانزل عليه ويوم حنين اذ اعجبتكم كثرتكم الى قوله ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى
المؤمنين [illegible] وفق الوقايع ومن ذلك ما روي ان النبي صلعم اسر الى بعض ازواجه

فاظهرت عليه صاحبتها فنزل قوله واذ اسر النبي الى بعض ازواجه حديثا الآية ومن
ذلك ما بين في القرآن في قصة براءة عائشة وقصة زوجة زيد وذم ابي لهب وقصته
مع ابي بكر في الغار والآيات الواردة في يوم بدر ويوم احد الى غير ذلك من الوقائع الكثيرة
وعند ذلك فاما ان يكون هذه الامور دالة على اختصاصه بالقرآن وانه لم يظهر الا على
يده او لا دلالة عليه فان كان الاول فهو المطلوب على ان كل عاقل ناظر الى هذه الاحوال يعلم ضرورة
اختصاص القرآن به دون غيره وان كان الثاني مع بعده فلم لا يجوز ان يكون ظهر اظهاره له
مع التحدي ودعوى النبوة بل لو كان كاذبا في دعوى الرسالة فالله تعالى يطبع على قلبه و
لسانه بحيث لا يقدر على الافصاح بآية منه وان اقدر على اظهاره فلا بد وان يبعث
له من يكذبه اما ان يكون ذلك الشخص حافظ القرآن مستندا الى تلاوته واظهاره يكذبه او بالمعارضة
بمثله بل ابلغ من ذلك وهو ان لو لم يخلق اعني المغناطيس الجاذب للحديد خاصيته ومضى به
الى بلد لا يعرف ذلك الحجر فيه ولا سمع به وادعى النبوة وجعل آية صدقه جذب الحجر للحديد
كما جعل موسى آية نبوته قلب عصاه ثعبانا فقد قال القاضي ابو بكر والائمة من اصحابنا لا يمكن
منه بل لا بد وان تسلب الخاصية عن حجر المغناطيس في ذلك الموضع او ان يبعث الله
له انسانا ذلك الحجر مع شخص آخر في ذلك الموضع بحيث يكذبه ويعارضه قولهم ان الجهة
الاعجازية عائدة عنده دون مفردات الكلمات وآحاد الآيات عنه جوابات ثلاثة
الاول انه لو كان الامر كما ذكروه لاستحال عادة مع تحديه على العرب وتعجيزهم عن الاتيان
بمثله ان لا يبادروا الى الرد عليه بان آحاد الآيات ليس من كلامك واما على التعجيز ولو وجد
ذلك لاشتهر كاشتهار ارتداد كاتب الوحي عند قوله فتبارك الله احسن الخالقين فقال النبي عليه
السلام اكتب هذا فهكذا نزل فان العادة تقضي ذلك وتحيل عدم اشتهاره الثاني هو ان اكثر
آيات القرآن دالة على ما جرى له ولاصحابه مما وقع وما كانوا يتوقعونه ووقع على ما بيناه
وذلك مما يمتنع كونه كلاما لغيره الثالث ان الجهة الاعجازية مشتملة على النظم الغريب و
البلاغة والاخبار عن الغيب سنبين ان ذلك هو المعجز قولهم القرآن قد يطلق بمعنى
المقروء وبمعنى القراءة وعلى كلا التقديرين فلا يكون معجزا لقدمه اذ ليس المعجز هو المقروء
وهو الصفة القديمة بل المعجز انما هو العبارات الدالة على المعنى القديم قولهم انها مقدورة
له لانه كلامه بل المقدور له وتعيين منها انما هو الحفظ والتلاوة اما ما فيها من النظم و
البلاغة وتضمن الاخبار عن الغائبات فلا نسلم انه مقدور له ولا لغيره من المخلوقين على
سياق قولهم لا نم كون القرآن معجزة قلنا القرآن بجملته وما اشتمل عليه من النظم

الغريب والبلاغة والاخبار بالغيب لا يخفى على كل عاقل ممن شدا طرفا من الادب والمعرفة بتحدي
النبي صلعم به وتوفر دواعي البلغاء العرب على معارضته مع ما ظهر منهم من المنافسة وكثرة
المشاجرة واظهار النبوة حتى ان منهم من مات على غيظه وكفره ومنهم من دخل في
الاسلام ارغاما لانفه نفسه ووضوح صدق النبي صلعم وامام نفسه واستكان
ملتزما الذل والصغار وحكم الاسلام كالمنافقين ومنهم من شغل نفسه بالمعارضات
الخسيسة التي هي مضحكة العقلاء على ما سيأتي ايضاحه ولم يقدر احد منهم على الاتيان بمثله
ولا بمثل سورة منه ان القرآن معجز قولهم ما ذكرتموه في وجه اعجاز القرآن انتم مختلفون
فيه قلت الاختلاف والخفاء ان وقع في آحاد وجوه الاعجاز التي ذكرها الاختلاف نظر
الناظرين وتفاوتهم في الاطلاع على جهة اعجازه فلا اختلاف بيننا ولا خفاء عندنا بان
القرآن بجملته وبالنظر الى نظمه وبلاغته واخباره عن الغيب معجز بالنظر الى جملته او
جملة منها فانا قد نجد بعض الناس يقدر على البلاغة في النثر دون النظم وبعض يقوى
على النظم دون البلاغة وما لم يكن في كل واحد منها تفاوته مقدورا الا ان يكون الجمع مقدورا
ولا ان ما ثبت الافراد به يكون ثابتا للمجموع قولهم لا نسلم ان وزن القرآن مخالف لاوزان العرب اذ هو
مشتمل على اوزان الشعر على ما قرروه قلنا جوابان الاول ان ما ذكروه ليس موزونا
الا مع تغيير وتكلف من اشباع حركة او حذف او زيادة او نقصان وعند ذلك فيخرج عن
وزان القرآن ولا يعد قائله موزونا ولا شاعرا الثاني ان ما ذكروه وان كان بعضه موزونا
على وزن الشعر غير انه لا يعد شعرا ولا قائله شاعرا الا ان الشعر ما قصد وزنه وتناسب
مقاطعه واتحد رويه وما ذكروه ليس كذلك بل من قبيل ما سمع للبلغاء على الشذوذ في
سرد كلامهم وخطبهم ومن لا يعرف بالعربية على وزن الشعر من الكلمات المنثورة كما لو
قال انسان لعبده اغلق الباب واحضر وحرف مذاهبه واحاطهم باحاديثه من الادباء
لم يقض بكونه شعرا ولا ان قائله شاعرا ولهذا قال الوليد بن المغيرة بعد ان طالت
محاولته لمعارضة القرآن مع توقع الناس منه ذلك لقد عرضت هذا الكلام على خطب الخطباء
وشعر الشعراء فلم اجد منها قولهم وانه كان وزنه مخالفا لاوزان العرب فلا يمكن ان
يكون معجزا بانفراده مسلم ولكن لا يلزم ان لا يكون مع البلاغة والاخبار عن الغيب معجزا كما
سبق وعلى هذا فقد خرج الجواب عن قولهم ان بلاغته لا يكون معجزة كيف وان ما ذكروه من
الوجوه الخمسة باطل اما الوجه الاول فانه وان اثبت البلاغة من قصار السور وغيرها
من كلام البلغاء فلا يلزم الاثبات في المثاني والطوال منها واما الثاني فلا يلزم ايضا

ان كان قادرا من العرب البلغاء على الكلمة والكلمات منه ان يكون قادرا على مثله او مثل سورة
من سور الطوال ... لهذا فانا نجد كثيرا من الناس يقدر على الكلمة والكلمات منه ولا يكون
قادرا على البليغ والبيت والبيتين من الشعر ولا يقدر على وضع خطبة او رسالة ولا نظم قصيدة
واما الثالث فباطل فان الصحابة وان اختلفوا في بعض المسور والآيات انها من القرآن
لم يختلفوا في انها نازلة على النبي صلعم ولا في بلاغتها المعجزة واما الرابع فعنه جوابان
الاول ان التنبيه للفطنة على ذلك لم يكن لان الآية ليست من القرآن بل لوضعها وترتيبها الثاني
انه وان التبس عليهم بلاغة بعض الآيات ببلاغة البلغاء العرب فغايته ان الآية لا تكون معجزة ولا يلزم
من كون ذلك ان لا تعد بلاغة جملة القرآن وبلاغة سورة مطولة منه معجزا واما الخامس فما ذكر ابن الفا
فانه وان كان في حقه ... هو خلق كلام الله هو ابلغ من كلام القرآن فذلك مما يخرج بلاغة
القرآن عن كونه خارقا للعادة واما على معادة قولهم انه يمتنع ان يكون الاخبار عن الغيب
معجزا قلنا هذا مكابرة ومباهتة فان الاخبار عن الغايبات مع التكرر والاصابة
غير معتاد ولا معنى لكونه معجزا الا هذا وما ذكروه في ابطاله من الوجوه لا يصح فهو باطل
اما الوجه الاول فلانه لا يلزم من كون الاصابة في الكرة والكرتين معتادة ان يكون الاصابة
في كل الكثرة معتادة قولهم انه لا ضابط للكثرة الغير معتادة ممنوع فان ضابطها
ما يعده اهل العرف كثيرا ولا يخفى ان ما ورد من اخبار الغيب في القرآن مما تعد في نظر اهل
العرف كثيرا لا يعتاد الاصابة فيها بجملتها قولهم في الثاني انه يلزم منه ان يكون اخبار
المنجمين والكهنة عن الغيوب مع كثرة اصابتهم معجزا قلنا اما اخبار المنجمين فما كان منها كاذبا
مضطربا فلا احتجاج به وما كان منها مما تكررت الاصابة فيه كالحكم بالخسوف والكسوف
وغير ذلك مما من باب الحساب المعتاد لاحاد من يتعاطى صناعة النجوم في كل عصر ومصر
لم يكن كما ذكرناه من اخبار القرآن عن الغيوب واما اخبار الكهنة عن الغيوب فالقول
فيها كالقول في السحر وقد عرف ما فيه قولهم في الوجه الثالث يلزم من ذلك ان يكون ما في التورية و
الانجيل من الاخبار عن الغيب معجزا قلنا اذا كان ذلك كذلك خارقا للعادة ووقع
التحدي به فهو ايضا آية صدق من اتى به قولهم يلزم من ذلك ان لا يكون ما خلا من سور
القرآن من الاخبار بالغيب معجزا دالا على صدق الرسول قلنا من تكلم من المتكلمين ان
جهة الاعجاز في القرآن الاخبار بالغيب ونحو ذلك فما لا يكون مشتملا عليه من سورة
القرآن انه ليس بمعجز قولهم على من قال بان وجه الاعجاز في القرآن انما هو عدم مناقضة
كالاختلاف مع طوله وامتداده انما القرآن مشتمل على التناقض ممنوع وقوله تعالى وما

ان طلبتم

ان لا يكون

وما علمناه الشعر لا تناقض فيه وما ذكروه من اشتمال القرآن على الشعر فقد سبق جوابه
قولهم القرآن مشتمل على الاختلاف ومع ذلك فهو مناقض لقوله ولو كان من عند غير الله لوجدوا
فيه اختلافا كثيرا قلنا لا نسلم اشتمال القرآن على الاختلاف المنفي عنه بالآية فان المراد
من قوله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا احد امرين الاول الاختلاف المتناقض للبلاغة ومنافاته
اللفظ والنظم الغريب كما هو الحادث من عادة من الف كتابا مطولا ونظم قصيدة و
رتب خطبة الثاني اختلافا ... مخبر عنه من قصص الماضين وسير الاولين مع امية
وعدم دراسته للعلوم ومطالعته الكتب ولا يخفى انه لم يوجد في القرآن شيء من هذه
الاختلافات وقوله ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب
مبين فالمراد بالكتاب ليس هو القرآن بل هو اللوح المحفوظ ومع ذلك قولهم انه مشتمل
على اللحن لا نسلم ذلك وقوله ان هذان لساحران وان كان مخالفا لكتابة المصحف
عند القراء فقد اختلفوا فيه فقراءة ابو عمرو وغيره محتجا على جواز ذلك بقول عثمان ان
فيه لحنا وان العرب ستقيمه بالسنتها وقراءة ابن كثير وعاصم في رواية ان هذان بتخفيف
ان ورفع هذان وساعدهما على ذلك الخليل وقراءة اهل المدينة واهل الكوفة ان
هذان على موافقة كتابة المصحف ولهم من النحاة من قال بانه لغة كنانة وبني الحارث
بن كعب وخثعم وقبائل من اليمن فانهم يجعلون الف الاثنين في الرفع والنصب والخفض على
لفظ واحد ويقولون جاءني الزيدان ورايت الزيدان ومررت بالزيدان وضربته بين
اذناه ومنه قول الشاعر ان اباها واباها قد بلغا في المجد غايتاها ومنهم من
قال ان بمعنى نعم وتقديره نعم هذان لساحران ومنه قول الشاعر ويقلن شيب قد علاك
اي نعم وسال ... السايل ... فلم يعطه شيئا فقال السايل لعن الله ناقة حملتني اليك
فقال ابن الزبير ان وراكبها اي نعم ومن النحاة من قال الهاء ههنا مضمرة والمعنى انه
هذان لساحران والهاء كناية عن الامر والشان وتقديره انه الامر هذان لساحران ومنه
قوله انه من يات ربه مجرما اي كان الامر من يات ربه مجرما ويجوز دخول اللام في خبر
الابتداء ومنه قول العرب ... الله لابي بكر ومنه قول الشاعر خالي لانت ومن جرير خاله
وقال الفراء انهم زادوا النون في التثنية وتركوا الالف بحالها في الرفع والنصب و
الخفض كما فعلوا في الذي فقالوا الذين ... فلا لحن في الآية المذكورة وقول
عثمان ان صح ... فهو محمول على ... الكتابة وما في القرآن من تكرير
المعاني والالفاظ فليس يخلو من فائدة لا تحصل من غير تكرار اما البيان او قطع الحجة

وقد كبرت فقلت انه

ينل العلاء ويكرم الاخوالا

واظهار البلاغة وانما زيادة التأكيد والمبالغة في التقريب الى الفهم وذلك مما قد اعتنى
المفسرون في تحقيقه وبيانه وما يتوهم فيه انه من قبيل ايضاح الواضحات فليس بخال عن
درء احتمال وخيال مناقض كما في الظاهر من اللفظ كما في قوله فصيام ثلاثة ايام في الحج
وسبعة اذا رجعتم فلو لم يقل تلك عشرة كاملة لتوهم متوهم ان المراد وتمام سبعة
اذا رجعتم قولهم ان اكثر آيات القرآن متعارضة متناقضة قلنا لا نسلم ذلك فانه ما من آيتين
يتوهم التعارض بينهما الا ويمكن الجمع بينهما بتأويل لطيف وخفاء التأويل وتعذر الجمع
على بعض غير موجب للتعارض بينهما في نفس الامر وما ذكروه فيه من الاختلاف اللفظي و
المعنوي فما كان من مضمونات اخبار الآحاد الشواذ فليس من القرآن وما كان منه متواترا فهو
من القرآن على ما قال عليه السلام انزل القرآن على سبعة احرف وكلها شاف كاف وذلك غير
ممتنع ولا مناقض للمعجز وما ذكروه من الدلالة على ان وجه الاعجاز من القرآن
ليس هو سلامته القرآن من التناقض والاختلاف ولا من اشتماله لفصاحة العقل ودقيق
المعاني ولا قدمه ولا دلالته على الكلام القديم ولا الصرفة فهو حق ونحن مساعدون
عليه وما ذكروه في امتناع الاعجاز في اجتماع وصفي البلاغة والنظم فهو باطل
بما اسلفناه من ان حكم الافراد غير لازم ان يكون ثابتا للجملة ولا حكم الجملة للافراد قولهم
لو كان القرآن معجزا لكونه خارقا لكانت العلوم الهندسية والحسابية عند ابتداء
ظهورها معجزة لكونها خارقة للعادة قلنا لانه اما ان يكون ما ظهر من هذه العلوم
معتادا او غير معتاد فان كان الاول فالاشكال مندفع وان كان الثاني فلا يمتنع
ظهورها على يد من ادعى النبوة او على يد من يدعيها اذا كان خارقا ويكون آية
له على صدقه ان كان كاذبا في دعوى النبوة فلا نسلم تصور ظهورها على يده وتعذر
المعتاد فلا بد وان يقيض الله من يعارضه ويكون به كاشفا نقيض كما هو من هذا
الجنس قولهم يحتمل ان يكون قد حصل له القرآن قبل دعوى الرسالة فقد سبق جوابه
وما ذكروه عليها في المعجزات من انها ثابتة باخبار الآحاد قلنا كل واحد منها وان كان
احاده آحادا غير ان جملتها تنزل منزلة التواتر ويكون موجبا لحصول العلم بصدور
المعجزات عنه وظهورها على يده كما نعلم بالضرورة شجاعة عنتر وسخاء حاتم لكثرة النقل
عنهما احوالا مختلفة تدل على كرم هذا وشجاعة هذا وان كان نقل كل واحد منها على
لسان الآحاد لا التواتر قولهم سلمنا ظهور الخوارق على يده ولكن لا نسلم انه تحدى به
قلنا ذلك معلوم بالتواتر على ما حققناه قولهم يحتمل انه قصد بذلك التعظيم والترفع

والدعوى كما جرت به عادة البلغاء في نظمهم ونثرهم قلنا شهرة تحديه معلومة بالضرورة
في الآيات المذكورة مع دعوى الرسالة ودعاء الناس الى الاجابة والتصديق له فيما
يدعيه حتى ان منهم من بادر الى تصديقه والدخول في ملته ومنهم من غلبت عليه الشقاوة
واستحكمت فيه الطغاوة واشتغل بالمحاربة او بالمعارضة الخبيثة حتى نفذ فيه حكم
الله ولا كذلك ما ذكروه من احوال المدعين ومن قصد التعظيم والترفع بما انشاه
وابدعه قولهم بكل القرآن او بعضه قلنا نحن نثبت ان القرآن على كل واحد من القسمين
فتارة نقول ان التحدي بكل القرآن لا بمعنى ان بعضه متحدى به كما ذهب اليه المعتزلة
اذ هو بعض الآيات الدالة على التحدي بعشر سور وبسورة واحدة بل بمعنى ان التحدي
وقع تارة بكل القرآن وتارة ببعضه وقوله تعالى لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا
بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله انما هو التحدي على المخاطبين والدلالة على عجزهم عن الاتيان
بمثله بطريق التنبيه بالاعلى على الادنى وانه اذا عجز الثقلان عن الاتيان بمثله وتعذرت
دوم المعارضة فلان يعجز بعضهم كان بطريق الاولى وعلى هذا فقد اندفع ما ذكروه على
الآية كيف وانا لا نحتذي بكل القرآن … في آي من القرآن … فتبع الخصم
كقوله تعالى فأتوا بحديث مثله وتارة نقول ان التحدي ببعض القرآن اي وقع التحدي تارة
بعشر سور وتارة بسورة واحدة وما ذكروه من الاشكال على السورة الواحدة فقد
التزم القاضي ابو بكر في احد جوابيه في دفعه الاعجاز في سورة الكوثر وامثالها تمسكا
بقوله تعالى فأتوا بسورة من مثله عما انه ما تشبث الخصم به من الاشكال على ذلك من انا نظم في نظم
بعض الناس او انه تردد فيه ولم يبلغ دفع الاشكال في صدره ولا صح ما اذعناه في الجواب
الآخر هو اختيار الاستاذ ابي اسحق وجماعة من اصحابنا ان التحدي بسورة تبلغ في
الطول مبلغا يتبين فيه رتب ذوي البلاغة فانه قد يصدر من غير البليغ او ممن هو ادنى
رتبة في البلاغة من غيره من كلام البليغ ما يماثل بعض الكلام البليغ الصادر ممن هو ابلغ
منه ومما زاد في البلاغة من غيره من كلام البليغ ما يماثل بعضا من الكلام البليغ الصادر
ممن هو ابلغ ولو زاد ما يماثل جملة ما صدر عن الابلغ لم يجد اليه سبيلا ولا يمكن ضبط الكلام
الذي يظهر فيه تفاوت البلغاء بكلام مقدر محدود بل انما ضبط ذلك الى المتعارف المعلوم
من اهل الخبرة والبلاغة وما ذكرناه وان كان فيه ترك ظاهر الاطلاق في قوله تعالى فأتوا
بسورة من مثله غير ان تقييد المطلق بالدليل واجب فانه جعل التحدي على ما لا تتفاوت فيه
بلاغة البلغاء ولا تظهر فيه المعجز يكون ممتنعا قولهم لا نسلم بلوغ خبر التحدي لكل الناس

قلت لا شك في بلوغه الى فصحاء العرب فاذا كان القرآن معجزا بالنسبة اليهم فلان يكون
معجزا بالنسبة الى غيرهم اولى فان قيل يحتمل ان لم يكن بعض بلغاء العرب ومن هو متقدم
على الاتيان بمثل القرآن قد سافر الى مكة فلم يسمع بالنبي وتحديه بالقرآن فهو قلت فالقرآن
اما ان يكون قد انتهى الى حد الاعجاز بالنسبة الى الحاضرين المستمعين مع كثرتهم وعدم انحصارهم
او لا يكون كذلك لا جائز ان يكون الثاني والا لما تعذر عليهم ابطال دعواه بان يقولوا القرآن
الذي اتيت به ليس معجزا بالنسبة الى الكلام بل كان ما ذكره معارضا بالمعهود من كلامهم وان
كان قد انتهى الى حد الاعجاز فلا يضر غيبة الغائب الذي لم يكن كلامه منتهيا الى حد الاعجاز
فقد ثبت اعجاز القرآن وكونه على صدق المدعي وان كان كلامه معجزا فلا يكون مما لا يقدح
في تكذيب النبي صلعم اذ لا يشترط ظهور الخارق على يد من ليس ينبغي العلم الا ان يظهر القصد
تكذيب المدعي للرسالة وذلك غير متحقق قولهم لا نم ان المعارضة لم تقع قلت دليله ما
سبق وما نقل من ترهات مسيلمة من قوله الفيل وما ادريك ما الفيل له ذنب
وبيل وخرطوم طويل وقوله والزارعات زرعا فالحاصدات حصدا والطاحنات
طحنا وقوله يا ضفدع بنت ضفدعين نقي ما تنقين لا الماء تكدرين ولا الشارب
تمنعين الى غير ذلك من كلامه الخفيف ولشانه الركيك فلا يخفى ما فيه من الدلالة على جهل
قائله وضعف عقله وتحقيقا بحيث ظن ان مثل هذا الكلام النازل الذي هو
مضحكة العقلاء وسخرية الادباء معارض لما اعجز الفصحاء معارضته واعياء
الالباء مناقضته الى زمننا هذا واما ظن المعارضة بالقصائد العربية
فظن من لا تحصيل له فانا بينا ان وجه الاعجاز في القرآن انما هو مجموع النظم البديع و
البلاغة وما يشتمل عليه من الاخبار عن الغيب ما فعل من القصائد كذلك وان قدر
اشتمالها على البلاغة مع الاحالة فهي مشتملة على مثل نظم القرآن والاخبار عن
الغيب ولا يخفى ان من تحدى بالقصيدة بلغيه واي عجز بشر منا والقصيدة في
البلاغة دون النظم باي خطبة او رسالة فانه لا يعد معارضا له في نظر احد من
ارباب اهل الادب واما ما نقل من المعارضات لابن المقفع والمعري وغيرهما من
الفحول فانه لم يبلغ من البلاغة وتناسب الكلام مبلغ القرآن وبتقدير بلوغه ذلك
في النظم والبلاغة فغير مشتمل على اخبار الغيب مع تقدير اشتماله على ذلك مع الاحالة
فليس من شرط دلالة المعجزة على صدق الرسول ان لا يوجد مثلها فيما يستقبل في الازمنة
المتاخرة عن زمان الرسول بل شرط ذلك اعجاز من في زمنه عنها لا غير قولهم

سلمنا ان المعارضة ما ظهرت ولكن لا يلزم من عدم ظهورها عدمها قلت لو وجدت لظهرت
على ما قررناه في الاصل الثالث واما ما ذكروه من ان في معجزاته صلعم والشريعة المنقولة
في الاقامة فغير لازم فانا ما ادعينا لزوم اشتهار الامور العظيمة اشتهارا لا خلاف
بل المدعي لزوم اصل الاشتهار وانه لم يختلف فيه وما ذكروه من الاذان والاقامة ولا يخفى
اشتهارها ونقلها في الجملة قولهم احتمال وجود المانع من اشتهارها موجود هل هي في زوده
فقد سبق جوابه في الاصل الثالث قولهم سلمنا ان المعارضة لم توجد ولكن لا نم دلالة ذلك
على عجزهم عن الاتيان بمثل القرآن قلت لو لم يعجزوا لاتوا بالمعارضة لما سبق تحقيقه
قولهم من الجائز ان يكون الظهار دينهم لعزتها كانوا يتعجونه من الملك مع الاستيلاء سبق جوابه
ايضا في الاصل الثالث قولهم يحتمل انهم تركوا معارضته لعدم الكتب اليهم به وظنهم ان
ذلك ابلغ في ابطال دعوته ليس كذلك فانه ما ظهر شرعهم بالنسبة الى العجز عن
مثل ما اتى به فيما ذكر من آيات التحدي مع ان التحدي كانت في محافلهم ساخر معارضة
الشعر وسفاضل في مجالسها مقابلة الشعر ولا محالة ان القرآن في نظر مثله ذوق
من المرتبة ونصاب من الامور الادبية لا يستقام عن فصيح اقوال العرب وبديع فصولهم
في النظم والنثر والخطب فكيف تخطر بعقل عاقل او توهم متوهم ان العرب مع رزانة
عقولهم وصرفهم انهم تركوا معارضته لعدم الاحتفال به واهماله وسواء كان
الاتي بها منهم او خاملا كيف وان النبي صلعم لم يزل قبل ظهور كلمته وابتداء
دعوته معظما مبجلا فيهم معروفا بالصدق والعفاف والعزوف عن الرذائل حتى
كانوا يسمونه الامين لا سيما وقد كان من اهل اصيل وعنصر اثيل في كل وقت من
يزيد شانه تعظم ومن هذا شانه فلا يخطر في العقل ترك معارضته لعدم الاحتفال
به قولهم يحتمل انهم ظنوا ان دفعه بالقتال افضى الى مطلوبهم ليس كذلك لوجهين
الاول ان ما ثبت ان كل من تحدى بامر يروم به التقدم على اقرانه واثباته عادة ان
العادة تحيل ان لا يعارض بمثل ما اتى به على تقدير ان يكون في قدرتهم ان اختلف
ذلك جاري من الصبيان في ملاعبها وارباب الحرف في حرفها فما ظنك بمن يدعي امرا
عظيما وخطبا جسيما يروم به انقلاب الدول وتبديل الملل والاستواء على الممالك
وجر الناس بجملتهم الى الطاعة وعوا فقته الى دار القبر والاحكم على الخاص
والعام وفي مثل ما جاء به دفع هذه المضار وروء هذه الاخطار الثاني ان
الحرب تشتمل عليه من مقاساة الشدايد ومقاساة الاهوال وبذل المهج والاموال

الاتيان ط

واحتمال الخطر وعدم الظفر غير مبطل للحجة ولا آية الا انه علم صدقه في دعوته
واجتماع الناس على كلمته واعتقادهم صدق مقالته بخلاف معارضته كلام بكلام و
ولاسيما في حق بلغاء العرب الذين صنفت قرائحهم وتدفقت ينابيع بلاغتهم فلا يتصور
في حقهم العدول في تحصيل غرضهم ودفع الضرر عنهم عن المعارضة بالكلام مع القدرة
عليها الى ما هو اشد منه واقل افضاء الى تحصيل مقصودهم وهو خلاف المألوف المعروف
من عادة العقلاء واهل العرف والعدول عن معارضة من تحدى بامر الى مقاتلته و
مخاصمته قولهم يحتمل انه لم يكن معه ولم عن المعارضة عن شئ انه بعض الناس في الاتيان
عنه جوابان الاول ان مراتب البلاغة معلومة لارباب الالباب مضبوطة عند ذوي الاداب
والمقصود من المعارضة ليس الا تحقق المماثلة عند من هو من اهل الادب وبلغاء العرب
لا عند البلهاء الرعاع ومن هو معاند ومن لا خلاق له ولا اتباع فلو كانوا قادرين على المعارضة
لاتوا بها نظرا الى حصول هذا المقصود بالنسبة الى بلغاء العرب اذ هو غاية المطلوب
من المعارضة وما كلفوا به وسواء حصل الغير عند من لم يو به ام لا لكن والاطراف
الناس من لا حظ له من المعرفة تبع لاشرافهم فان ارادوا تعظيم الاشراف على الحكم
بالمماثلة كانوا تبعا لهم في ذلك فلا يحصل لهم استرابة في تفضيل القرآن الثاني ان
العادة جارية في مثل هذه الامور بالمبادرة الى المعارضة على ما قررناه مع تعذر الكل ان
بالمعارضة فاتته ووقوع الاسترابة لبعض الناس في تفضيل القرآن ودون البحث بتعذر
الى المعارضة فيعجزهم يكون ظاهرا بالنسبة الى الكل لمن نظر الى مقتضى العادة والعاقل
لا يهرب منها دون المحذور وشرع في اعلامها قولهم ان العرب كانوا ما الا النظر في معجزاته فقد
دعوا الى النظر في آيات الوحدانية وغير ذلك ولم يدل تركهم النظر فيه لا دلائل الوحدانية على
العجز عن معرفتها والنظر فيها فكذا في المعجزة قلت طرد هذا القياس والتسوية بين الامرين
ممتنع اذ العادة جارية على ما حققناه في باب التحدي بالمبادرة الى المعارضة مع القدرة عليها
بخلاف المسائل العقلية والامور النظرية فان العادة غير جارية بالتوافق على الحق فيها بل العادة
جارية بالاختلاف ومخالفة الحق بناء على شبهة او تقليد وعصبية ولهذا لا يلزم من القول
بعدم التعجيز فيما تركه على وفق العادة القول بعدم التعجيز فيما تركه على خلاف العادة قولهم
لم يعلموا وجه التحدي هل هو بالبلاغة او النظم او غير ذلك قلنا فان النبي صلعم تحدى عليهم بالقرآن
وتعجيزهم عن الاتيان بمثله فاذا كان القرآن مشتملا على صفات فالمماثل لابد وان يكون على
صفات المماثل والا فلا مماثلة ولهذا فان من تحدى بقصيدة من الشعر وعجز الناس عن الاتيان

بمثلها وكانت مشتملة على البلاغة والنظم الخاص فعارضه بخطبة او رسالة وان كانت مساوية
للقصيدة في البلاغة لا يكون مثلها ولا معارضة وكذلك لو عارضه بقصيدة مساوية
لنظمها غير مساوية لبلاغتها وبالجملة لما كان النبي صلعم اطلق التحدي بالقرآن والتعجيز
ولم يعلموا وجه التحدي
لسنة النبي صلعم واستمر عند العرب مع طول المدة وتقريعهم بالتعجيز قولهم انما لم يعارضوه
في ابتداء امره لضعفه وفي النهاية خوفا منه ومن اصحابه قلت اما عدم المعارضة في ابتداء امره
لضعفه فقد سبق الجواب عنه واما عدم معارضته بعد قوته وظهور شوكته فباطل لانه لو امكن
وجود المعارضة لوقعت نظرا الى العادة ومقتضى الطباع ولو وقعت لنقلت واشتهرت
في غير محل ولاية فان بلاد الكفار كانت مستقيمة وحده وكلمة الكفر شائعة كما اشتهر غير ذلك
من تسفيه وشتمه ومحاربته وكذلك ما ذكر مسيلمة من ترهاته وهذيانه بل الظن في ذلك شائعة
كلمة الكفر والشرك الظاهر في زمانه قولهم انما لم يعارضوه لاعتقادهم ان ما اتى به من النظم و
انه افصح من القرآن قلت اعتقادهم ان كلامهم افصح من القرآن او انه في فصاحته وان كان
لا يعتقده من شذا طرفا من الادب فانا نمنع ان لو كان التحدي بالبلاغة والفصاحة لا غير
ولم يكن كذلك لما سنا ومن المعلوم ان ما وجد من كلام العرب وان توهم فاسد التوهم انه
مشتمل على البلاغة مضاهية لبلاغة القرآن فلا ريب في عدم اشتماله على النظم الغريب والاسلوب
العجيب المخالف لسائر الاوزان والاساليب والاجابة عن الغايات قولهم يحتمل وجود ما تمنعهم
المعارضة قلت العادة فيما ذكرناه انما هو وجود المعارضة فيما هو معتقد على ما سلف
تقريره والاحتمال العقلي لا يمنع من العلم العادي كما عرفت مرارا مع انا قلنا ان المانع كان
موجودا حقيقة وهو اشتغالهم بالمحاربة معه عن المعارضة فهو باطل لوجوه ثلثة الاول
انه انما حاربهم بعد اظهار المعجزة وتحديه بها وعجزهم عن الاتيان بمثلها مع الاصرار على
الكفر وعدم الدخول في الايمان بعد مدة من البعثة وقبل ذلك لم يكن الى القتال سبيل
موجودا الثاني ان الحروب ان كانت مانعة فلا تكون مانعة في جميع الاوقات لعدم دوامها
ولا بالنظر الى جميع الناس لعدم عمومها لهم الثالث انه لو كانت الحروب مانعة لهم عن المعارضة
لاحتجوا عليه بذلك وهو غير منقول عنهم قولهم يحتمل انه لم يكن ذلك قد اتى بمثله صلعم في
مدة مديدة لا يتاتى الا على بليغ الاتيان بمثله في مدة قلت عنه جوابان الاول لو كان كما
ذكروه فيعلم انه قد مضى على العرب من وقت بعثة النبي صلعم وتحديه بالقرآن الى حين وفاته ما
ناهز عشرين سنة وهذه المدة والانجذاب على البليغ الاتيان بمثل جملة القرآن فيها فلا يمتنع
ان يأتي فيها بمثل عشر سور منه او سورة من سوره مع تحديه عليهم بمثله لكن قولهم يحتمل

انهم لم ياتوا فذلك لعدم اصطبارهم على مكابدة ما يلزمهم من معاناة من المشقة قلت هذا
خلاف المعلوم من العادة فلا تقبح فيه الثاني انه لو كان كما ذكروه لكان ذلك ابلغ حجة
للعرب في ابطال تحديه ولقالوا انك قد اتيت به في مدة لا يتسع للبلغين ان ياتوا
بمثله فيما دونها فاجل علينا مثل ذلك لنعارضك بمثله ولا يخفى ما فيه من قطع الحجة الى
عامتك المدة وابطال الحجة فيها ولم ينقل عنهم شيء من ذلك قولهم انهم لم يعارضوا لانهم
ما كانوا عالمين بما اشتمل عليه القرآن من سير الاولين والمسايل الالهية النظرية ليس
كذلك فان اكثر العرب كانوا يهودا او نصارى وما كانوا جاهلين بهذه الامور وبتقدير
ان يكونوا جاهلين بذلك فتحديه عليهم بالقرآن مع عدم اتيانهم بمثله يدل على عجزهم و
الا فلو كانوا قادرين عادة لكان يستحيل بالنظر الى العادة ان لا يعارضوه كما سبق قولهم
انما طلب منهم الاتيان بمثله من عند الله ليس كذلك فان آيات التحدي على ما عرف لم يتعرض
فيها لشيء من ذلك وبتقدير ان يكون المطلوب منهم ان ياتوا بمثل القرآن من عند الله عز وجل
لكن فان آيات التحدي على ما عرف لم يتعرض فيها لشيء من ذلك وبتقدير ان يكون المطلوب
منهم ان ياتوا فلو كانوا قادرين على الاتيان بمثله لامكن ان يدعوا انه من عند الله كدعواه ان
ما اتى به من عند الله قولهم يحتمل انهم تركوا المعارضة غفلة وذهولا قلنا العادة تحيل
ذلك مع معرفتهم بتحديه عليهم وتعجيزهم عن الاتيان بمثل القرآن وورود الاستيلاء والاحكام
عليهم بتقدير عجزهم وبتقدير الذهول والغفلة فالعادة تحيل ذلك على الكل مع كثرة بلغاء
العرب وفصحائهم وبتقدير التعميم فالعادة ايضا تحيل استمرار ذلك مدة تقارب عشرين سنة
قولهم وان كان القرآن خارقا للعادة الا انه يحتمل ان يكون الدالة على صدق الرسول ومن
قبلنا تحفظ وننقل لما ذكره فيه مستوى جوابه فيما تقدم واما الرد على العنانية فهو
فيما نقلوه تواترا من عجزهم عن صحة السند مختلفون في نفس متن الحديث فمنهم من قال
الحديث قوله اطيعوني ما امرتكم به ونهيتكم عنه ثبت ملككم كما ثبتت السموات و
الارض وليس في ذلك ما يدل على احالة النسخ لو دوام الملك بدوام السموات وان سلم
ان في لفظه ما يدل على احالة النسخ فانه مشروط بطاعته والاتباع بما امروا به
والانتهاء عما نهوا عنه وذلك مما لم يتحقق في حقهم ولو كانوا يعملوا على ما وصف له
دوام ملكهم ولم يدم وان سلمنا المنقول قوله هذه الشريعة لازمة لكم دائمة عليكم فلا
مانع ان يكون ذلك مشروطا بعدم ظهور نبي آخر ويكون هو المراد باللفظ ومع تصور
هذا الاحتمال فيمتنع الجزم باحالة النسخ واما استبعاد الشمعونية جواز النسخ

عقلا فبعيد عن مذاق العقل كما في قولهم انه يلزم من ذلك ان يكون الشيء الواحد حسنا
قبيحا طاعة مفسدة معصية مرادا غير مراد فقد اومانا الى ابطال ذلك في التعديل
والتجويز كيف وانه لا يبعد صدور الامر من الله تعالى للمكلف بفعل شيء مطلقا في وقت ويكون
ذلك محدودا في علم الله تعالى الى حين ما علم انه ينسخه عنه لعلمه ان مصلحة المكلف في
ذلك الامر لاعتقاده وجوبه وكف نفسه عما يضره به ثم ينقطع عنه التكليف في الوقت
الذي علم انه ينسخه عنه لعلمه بما فيه من المصلحة ودفع المفسدة ويكون ذلك الفعل بعينه
بالاضافة الى وقت متعلق المصلحة والحسن والارادة بالاضافة الى غيره متعلق القبح و
المفسدة والكراهة وعلى هذا فيمتنع ما ذكروه من البداء والندامة فان ذلك انما يكون ان
لو انكشف للباري تعالى في ثاني الحال ما اوجب له المنع من الفعل والنهي عنه ولم يكن عالما
به قبله وليس كذلك قولهم النسخ في اللغة عبارة عن الرفع قلنا وان كان كذلك الا انا
انما نريد بالنسخ الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بخطاب متقدم على وجه لولا الخطاب الاخر
لاستمر ذلك الحكم والدوام ومن اطلق من اصحابنا لفظ الرفع على النسخ فلم يرد غير ما ذكر
وذلك غير ممتنع وليس في قطع الاستمرار راجعا الى الكلام القديم الذي هو صفة الرب تعالى
لاستحالة التقديم عليه بل انما هو عائد الى قطع تعلقه بالمكلف وكذا الخطاب عنه وذلك
غير مستحيل واما العيسوية فمحجوجون عليهم بما سلموا بصحة رسالته وصدقه وقيام المعجزة
القاطعة بكذبه فيما ورد به الخبر المتواتر القاطع عنه بدعوى البعثة الى الامم كافة لا
الى العرب خاصة وعلم ذلك منه كما علم وجوده ودعواه الرسالة ما مرح ذكرنا وورد به الكتاب
العزيز ثباته بالخبر بقوله يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا وقوله وما ارسلناك
الا كافة للناس وقال في وصفه انه لا اليه هذا هدى للناس وقال هدى ورحمة للعالمين
وانما يكون كذلك ان لو عم حكمه الجميع وقد ورد عنه عليه السلام اخبار في ذلك تنزل منزلة التواتر
وان كانت آحادها آحادا فمن ذلك قوله عليه السلام بعثت الى الاسود والاحمر وقوله بعثت
الى الناس كافة وقوله لو كان اخي موسى حيا لما وسعه الا اتباعي الى غير ذلك من اخبار
الكثيرة ومما يدل عليه ما اشتهر عنه تواترا من دعائه طوائف الجبابرة وغيرهم من الاكاسرة
وبعثه الى اقاصي البلاد وملوك العباد الى الدخول في ملته وطاعته دعوته وقتل
من جحد نبوته من اهل الكتاب وضرب ممن خرج عن قبائل العرب ثم كذلك في عصر
هذه الصدر الاول من المسلمين مع علمنا بان ذلك الجمع الكثير والجم الغفير مما لا يتصور على
مثلهم التواطؤ على الباطل عادة ولا سيما مع ما كانوا عليه من شدة التقوى ومراعاة الدين.

والندم

ثابتا

ك

فلو لم يعلم منه ضرورة انه مبعوث الى الناس كافة ولاجمع عامة والا لما نقلوا ذكر دعاته
للدين من انه ترك للتدين وكذا كما نقلوا ما جاء بعده من على سنتهم وهلم جرا الى زمننا هذا في
لو لم يكن رسولا على العموم لزم ان يكون قد كذب في دعواه وافك فيما اتاه وذلك محال في
حق من ثبت عصمته عن الكذب في الرسالة بالمعجزة القاطعة نعم ولو جاز ذلك علم مع عدم
ظهور المعجزة على يده لجاز ذلك في حق موسى عم وعيسى واذا ثبت صدقه بالمعجزات والآيات
الواضحات صدق قال النبي صلى الله عليه وسلم لا نبي بعدي ونزل الكتاب العزيز مصدقا له في ذلك كقوله
وخاتم النبيين واشتهر ذلك فيما بين اهل عصره من قوله وكتابه ولم تزل تتناقله الامم في جميع
الاعصار والامصار نقلا موجبا للعلم به وذلك يدل على امتناع نبي آخر بعده سمعا وان
كان غير ممتنع عقلا وهذا آخر ما اردنا ايراده وتحقيق ما حققناه وكان ناظرا ربان
منطقيا على المطولات من كتب المتقدمين من المتكلمين عارفا بمباحثهم عرف بما انتهينا اليه
ههنا من امر النبوة انه قد لخصنا مع حسن الترتيب والتحرير وجمع المعاني الغريبة الشاردة
المتبددة في كتبهم مع زيادات نافعة تفرد بعضهم عنها فالى الله الحمد على ما منحنا من سابغ
اطرفنا لمتكلمين

الاصل الخامس في عصمة الانبياء عليهم السلام

اما قبل النبوة فقد قال القاضي ابو بكر لا يمتنع عقلا ولا سمعا ان يصدر من النبي قبل نبوته معصية
سواء كانت صغيرة او كبيرة اذ لا دلالة للمعجزة على عصمته فيما قبل ظهورها على يده بل ولا يمتنع
عقلا ارسال من اسلم بعد كفره ووافقه عليه اكثر اصحابنا وكثير من المعتزلة وقالت
الروافض واكثر المعتزلة لا يجوز ان يبعث الله نبيا من صدر منه الكبيرة وان تاب منها لان
ذلك مما يوجب في النفوس عصمته واحتقاره والنفرة عن اتباعه وهو خلاف ما تقتضيه
الحكمة من رعاية الصلاح والاصلح وزادت الروافض على ذلك حيث قضوا بوجوب عصمته
عن الصغائر ايضا ولا يصح ما ذكره القاضي لان السمع لا دلالة له على العصمة قبل البعثة
ولا دلالة للعقل فيما بناء على الحسن والقبح ووجوب رعاية المصلحة وقد سبق ابطاله في
اما بعد النبوة فقد اتفق اهل الملل والشرائع على وجوب عصمة الانبياء عليهم السلام
عن الكذب عمدا فيما دلت المعجزة القاطعة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه
عن الله تع الى الامة بطريق التبليغ عنه والا فلو جاز عليهم التقول والتحريف في ذلك
عقلا لافضى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال وهل يجوز عليهم الغلط في ذلك على سبيل
الذهول والنسيان فقد اختلف فيه فذهب الاستاذ ابو اسحق وكثير من الائمة الى امتناعه
نظرا الى ان المعجزة دالة على الصدق وملازمة الحق في التبليغ فلو تصور الخلف في

كبيرة

ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع وذهب القاضي ابو بكر الى جواز ذلك مصيرا
منه الى ان المعجزة انما تدل على صدقه فيما هو متذكر له عامد اليه واما ما كان من النسيان
وفلتات اللسان فلا دلالة لها على التصديق المقصود بالمعجزة ولا المعجزة دالة على نفيه وعلى
هذا فلا يكون صدوره نسيانا ناقضا لدلالة المعجزة واما ما سواه من افعالهم واقوالهم فما لا
دلالة له على صدقهم فيه للمعجزة فاما ان يكون كفرا او لا يكون كفرا فان كان كفرا فلا نعرف خلافا
بين الامة في وجوب عصمة الانبياء عنه الا ما نقل عن الازارقة من الخوارج فانهم قالوا بجواز
بعثة نبي علم الله تع انه يكفر بعد نبوته وكل من قال بجواز صدور الذنوب عن الانبياء وحكم بالكفر
على كل ذنب فيلزمه ايضا جواز الكفر على الانبياء واما ما ليس بكفر فاما ان يكون من الكبائر او
لا يكون منها فان كان من الكبائر فقد اتفق المحققون الا من لا يعبأ به على وجوب عصمتهم عنه تعمدا من غير
نسيان ولا تاويل ولم يخالف فيه الا الحشوية ومن جوز الكفر عليهم فانه اذا جوز الكفر عليهم
فما دون الكفر اولى بالتجويز ثم اختلف القائلون بوجوب العصمة عن الكبائر هل ذلك مستفاد من
العقل او السمع فذهب القاضي ابو بكر والمحققون من اصحابنا الى ان العصمة فيما وراء التبليغ
غير واجبة عقلا لعدم دلالة المعجزة عليه وانما هي مستفاد من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين
على ذلك وذهبت المعتزلة الى امتناع ذلك منهم عقلا مصيرا منهم الى ان صدور الكبائر منهم مما يوجب
سقوط هيبتهم وانحطاط رتبتهم في اعين الناس وذلك مما يوجب النفرة عنهم وعدم الانقياد
لهم ويلزم عنه افساد الخلائق وترك استصلاحهم وهو خلاف مقتضى الحكمة والعقل وما ذكروه
مبني على فاسد اصولهم في التحسين والتقبيح ووجوب رعاية الصلاح والاصلح وقد ابطلناه
لو قيل بوجوب العصمة عن الكبائر للانبياء عقلا حتى لا يفضوا بها الى انحطاطهم في النفوس
والتنفر عنهم لاقتضائه لم يوجب ان يكون النبي ابدا موسرا معظما وان لا يكون خسيسا وضيع
محتدا ولا محتقرا والا فلو كان لعكس لانه منه احتقارهم وموجب النفرة عنهم كما ذكروه
وليس ذلك واجبا اجماعا فان قيل بانه يكتفي بظهور المعجز على يده عن جميع ما ذكرتموه
قلنا فليكتف به عما ذكروه ايضا واما ان كان فعل الكبيرة على النسيان او التاويل
خطأ فقد اتفقوا على جوازه خلافا للروافض واما ما ليس بكبيرة فاما ان يكون
من قبيل ما يلحق فاعله بالارذال والسفلة والحكم عليه بالخسة ودناءة الهمة وسقوط
المروة كسرقة حبة او كسرة ونحوهما فالحكم فيه كحكم الكبيرة واما ما لا يكون من هذا القبيل
كنظرة او كلمة سفه نادرة في خصام ونحو ذلك فهذا مما اتفق اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة
على جوازه عمدا او سهوا خلافا للشيعة وذهب الجبائي الى ان ذلك لا يجوز الا بطريق

السهو والخطاء في اذان وبه ذهب النظام وجعفر بن حسن الى انه لكن لا يجوز
منهم الا بطريق الغفلة كالسهو غير انهم يواخذون بذلك وان لم يواخذ امهم
به لعلو رتبتهم وقوة معرفتهم بالله تعالى وعدم تحفظهم وهل يجوز ان يخلع الله تعالى نبيا
من نبوته فقد اتفق اصحابنا على جوازه عقلا غير ان المسلمين اتفقوا على ان ذلك لم يقع
وما روي كان بلعام ابن باعوراء كان نبيا وخلع من نبوته فلم يثبت ولم يصح وفي الجملة فالكلام
فيه ليس بكبير ولا هو نازل منزلة الكبيرة نفيا واثباتا غير انا نعني بسلوك القطع بل هو
باب الظنون ولا يجب اتباعه ولا اعتبار به انما هو غلطنا ساعدنا الادلة القطعية و
الكلام في طرفين الاول في جوازه لكن بطريق النسيان الثاني في بيان جوازه بطريق العمد

الطرف الاول في بيان جواز النسيان على الانبياء عليهم السلام

اما من جهة العقل فانا لو فرضنا وقوعه منهم لم يلزم عنه المحال لذاته و
لانه لا فرق بين النبي وغيره الا قيام المعجزة الدالة على صدقه في دعواه الرسالة وما فرض
الكلام فيه فلا دلالة للمعجزة على عصمته فيه فكان صدوره عنه كصدوره عن غيره واما
من جهة السمع فما اشتهر من نسيانه في الصلوة وتحلله من ركعتين في الرباعية في قصة
ذي اليدين وقول ذي اليدين اسهوت يا رسول الله ام قصرت الصلوة فقال النبي صلعم
احقا ما يقول ذو اليدين فقالوا نعم يا رسول الله وايضا ما اشتهر عنه صلعم وهو
يقرأ في الصلوة والنجم اذا هوى انه قال تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهن
لترتجى ولم يكن ذلك الا عن غفلة ونسيان لاستحالة كلمة الشرك في حقه ويدل على
من ذلك به قوله تعالى واذكر ربك اذا نسيت وقوله صلعم انما انا بشر مثلكم انسى كما تنسون
فاذا نسيت فاذكروني فان قيل لو جوزنا تطرق النسيان الى الانبياء في اقواله
وافعاله لادى ذلك الى اللبس فيما وافق الشرع ولا يتبين الاحكام وهو مخل بمقصود
البعثة وذلك محال عقلا وان سلمنا الجواز العقلي غير ان ذلك ممتنع سمعا ويدل عليه
قوله صلعم اني لا انسى ولكن لاشرع وعلى هذا يجب حمل النسيان في قصة ذي اليدين
على التشبه بالناسي للتشريع واما القصة الاخرى فلا نسلم ان المسموع كان صوت النبي صلعم
المسموع كان صوت الشيطان متشبها بصوته اذ الاجماع منعقد على امتناع صدور
كلمة الكفر من النبي صلعم ويدل على ذلك قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا
نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته ومعناه اذا تلا القى الشيطان في
تلاوته فان سلمنا ان المسموع كان صوت النبي صلعم لكن يجب حمله على التشبه للتشريع و

ما ذكرتموه من النصوص فيجب حملها ايضا على التشبه بالناسي لما ذكرناه من الحجر وان سلمنا
دلالة على حقيقة النسيان فلا نسلم عمومها بالنسبة الى النسيان في المعاصي بل هي مطلقة
في النسيان وكما امكن حملها على نسيان المعاصي امكن الحمل على النسيان في المباحات وقد
ليس احد الامرين اولى من الاخر بل الحمل على النسيان في المباحات اولى اذ لا محذور فيه
قلنا لا نقر ان ذلك يفضي الى تطرق النسيان الى الانبياء فيما لا يتعلق بالرسالة بمعنى الى اللبس
فيما وافق الشرع فانه وان تصور منه فعل ما لا يجوز او ترك ما يجب تناهيا فذلك مما يمكن
استدراكه ومعرفته وتوهم سهوا اذ هو غير واجب الدوام وقرائن الاحوال مع ما
المقال الصادر من الناسي وما ذكروه من الحديث غير صحيح في جنسه والا كان النبي صلعم ساهيا
ترك ما يجب وفعل ما يحرم تشبها بالناسي لقصد التشريع ولا يخفى ان نسبة النسيان الى
النبي مع انه لا تبعة على الناسي اولى من نسبة ترك الواجب او فعل المحرم اليه مع لزوم
التبعة فيه كيف وانه اذا قيل بجواز ارتكاب النبي صلعم المعصية عمدا فالقول بامتناع
ذلك ناسيا خروج عن المعقول او قول لا نعلم قائله بل الصحيح المنقول فيه انه قال
ما انسى وانما انسى لاشرع وذلك ظاهر في تعين النسيان بحقيقته ولا يجوز ترك الظاهر
من غير دليل قولهم المسموع من قوله تلك الغرانيق العلى انما كان من صوت الشيطان قلنا
احالة ذلك على سماع صوت الشيطان مع ان القراءة لم يسمع في اعتقاد كل من كان حاضرا
الا من النبي صلعم انما يوجب خرق العادة وذلك لا يجوز الا بدليل مقاوم للامر العادي او
ارجح منه وسيأتي له مزيد تقرير فيما بعد قولهم الاجماع منعقد على امتناع صدور كلمة
الشرك من الانبياء قلنا في العمد والنسيان لا والاول مسلم والثاني ممنوع واما قوله تعالى القى
الشيطان في امنيته فالمراد به انه وسوس اليه في قلبه وخيل له واشغله حتى نسي قولهم
يجب حمله على التشبه بالناسي قلنا هذا هو الكذب الصراح اذ فيه تشبه بعد النطق بالشرك
او بتلاوة ما ليس من القرآن في الصلوة لقصد التشريع وهو ممتنع قولهم يجب حمل النسيان
في النصوص على التشبه بالناسي قلنا هذا ترك لحقيقة النسيان من غير دليل فلا يقبل قولهم
النسيان بالنسبة مطلق مسلم غير ان تقييد المطلق ايضا من غير دليل ممتنع كما ان تخصيص
العموم من غير دليل ممتنع

الطرف الثاني في بيان عصمة الانبياء عليهم السلام

عن تعمد المعاصي فاعلها بالاختيار والارادة وقد احتج اصحابنا بحجج كثيرة
غير انا نقتصر منها على ما هو اقرب والاشبه وهو عشرون حجة متفاوتة في القوة والرتبة
الحجة الاولى ان آدم عليه السلام عصى وارتكب الذنب وذلك لانه اما ان كان في حال النبوة او قبلها

فان كان في حال النبوة وهو الاظهر لقوله تعالى ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى مرتبا
على قوله وعصى آدم ربه فغوى فدل ذلك على ان الاجتباء انما كان بعد المعصية لكن حجة على
الروافض حيث قضوا بوجوب عصمة الانبياء قبل النبوة وبيان انه عصى وارتكب الذنب
من جهة اوجه الاول قوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى صرح بمعصيته واكد ذلك بقوله
فغوى الثاني انه نهي عن الشجرة بقوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة وقوله تعالى الم انهكما عن
تلكما الشجرة فخالف النهي واكل منها بدليل قوله تعالى فاكلا منها فبدت لهما سوآتهما ومخالفة
النهي واكل منها بدليل قوله تعالى فاكلا منها فبدت لهما سوآتهما ومخالفة النهي معصية الثالث
انه سمى نفسه ظالما حيث قال ربنا ظلمنا انفسنا وسماه الرب تعالى ظالما حيث قال تعالى
ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين وقد قربها واكلا منها فكانا من الظالمين
ولا ظالم في الاطلاق الا العاصي والظلم معصية لا محالة الرابع قوله حكاية عنه وان لم تغفر
لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين وذلك من عظيم الذنب الخامس انه تاب لقوله تعالى
فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه وقوله تعالى عبارة عن مخالفة الامر ولا يخفى ان الامر ينقسم
الى امر ايجاب يستحق مخالفه اللوم والتوبيخ والى امر ندب لا يستحق مخالفه اللوم والتوبيخ و
كذلك النهي ينقسم الى نهي تحريم يستحق مخالفه اللوم والى نهي كراهة وتنزيه لا يستحق مخالفه اللوم
والتوبيخ واطلاق اسم العصيان يصح لمخالفة كل امر سواء كان المخالف مستحقا للوم
او لم يكن ومنه يقال امرت فلانا بكذا فعصاني وان لم يكن ما امرته به واجبا ونهيته عن
كذا فعصاني وان لم يكن ما نهاه عنه محرما وعند ذلك يحتمل انه يسمى عاصيا لانه خالف
امر الندب او نهي التنزيه ويجب حمله عليه اذ هو المتيقن وما زاد عليه من استحقاق
العقاب واللوم بالمخالفة فمتردد فيه وقوله تعالى فغوى معناه ولم يحصل على ما كان مستحقه
من الثواب على موافقة الامر والنهي ومنه قول الشاعر ومن يلق خيرا يحمد الناس امره
ومن يغو لا يعدم على الغي لائما اي خاب وقيل معنى غوى لم يصب وقيل معناه فسد عليه
عيشه ومنه يقال الغوا لسوء الرضاع وعلى هذا فقد خرج الجواب عن مخالفة النهي
ايضا واما قولهما ربنا ظلمنا انفسنا معناه انا نقصنا انفسنا حقوقها وحرمناها ما كانت
تحصل عليه من الثواب بموافقة الامر او النهي وهذا فانه يصح ان يقال لمن فوت على نفسه
منافعه بترك تعاطي الاسباب الموجبة لها اذا كان متمكنا منها وان لم يكن مستحقة لانه
ظالم لنفسه وهو المراد من قوله تعالى فتكونا من الظالمين وقوله وان لم تغفر لنا وترحمنا
لنكونن من الخاسرين معناه ان لم تصلحنا فان المغفرة قد تطلق بمعنى الاصلاح ومنه

يقول العرب اغفر واهدنا الامر اي اصلحه بما ينبغي ان يصلح وليس في ذلك ما يدل على ارتكاب
الجريمة وقوله فتاب عليه قلنا التوبة في اللغة بمعنى الرجوع ومنه يقال تاب على فلان اذا
رجع فمعنى توبة آدم انه رجع الى الله تعالى والى الانقطاع واليه ومعنى توبة الرب تعالى عليه انه تفضل
بالانعام وليس في ذلك ما يدل على ارتكابه بالجريمة ولا على الذنب قلنا اما قولهم ان المعصية
عبارة عن مخالفة الامر والنهي مسلم قولهم ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وندب والنهي ينقسم
الى نهي تنزيه وكراهة وتحريم قلت سلمنا انه يلزم من اطلاق اسم العصيان عليه مخالفة
الامر او النهي صحيح ان [illegible] انقسام صيغة افعل ولا تفعل الى ما ذكروه من الاقسام فلا نسلم
انقسام الامر الى امر ايجاب وندب بل الامر على الاطلاق لا يكون الا للايجاب كما ذهب
اليه كثير من اصحابنا وان الندب غير مامور به ودليله العرف والنص اما العرف فهو ان
السيد اذا امر عبده بامر فخالفه فانه يحسن في العرف لومه وعقابه ويسفه كل عاقل
عرف العرف واحله [illegible] لكن [illegible] على [illegible] الاصول فانه قد يحكم بذلك كل
من كان غائبا عن مجلس الامر وان لم يشاهد قرينته اصلا واما النص فقوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم حذر عن مخالفة امره وذلك
لا يكون في الامر اذا لم يكن للوجوب وقوله عن امره يعم كل امر ولهذا لو قال السيد لعبده من
خالف امري ولدي فهو معاقب فانه يحسن ان يعاقب على مخالفة اي امر له [illegible] وان كان
امر النبي محمولا على الايجاب مطلقا فامر الله تعالى اولى ايضا قوله صلعم لولا ان اشق على
امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة دل على ان السواك غير مامور به وان كان مندوبا
بالاجماع وكذلك النهي فانه لا يكون عندنا الا للتحريم ولهذا فان الامة لم تزل في كل عصر
ترجع في ايجاب العبادات وتحريم المحرمات الى الاوامر والنواهي يعضدونها بالايجاب والتحريم
بالامر والنهي ويحتجون على المخالفين بذلك لا بالقرائن فدل على ان الامر والنهي لا يكونان لغير
الايجاب والتحريم وعند ذلك يلزم من كون آدم مخالفا للامر والنهي ان يكون مذنبا مستحقا
للعقاب واللوم وان سلمنا انقسام الامر والنهي الى ما ذكروه غير ان اخراجه من الجنة و
سلب لباسه كان عقوبة له وانما قلت ان ذلك عقوبة لانه مضر به وكل اضرار فهو عقوبة
عرفا وانما قلت انه مضر به لان كل عاقل يتضرر [illegible] ما كان فيه من النعم كما يتضرر بحلول
الالام والاوجاع به وربما كان ذلك عند المتقين وارباب المروات اعظم من الافراد
بالالام ولهذا فان كثيرا من العقلاء قد يتمنى الهلاك عند زوال نعمته واذا كان ذلك
عقوبة له دل على صدور الاساءة والذنب منه نظرا الى ان العقوبة انما تحسن جزاء في

حتى المذنب دون من ليس بمذنب كيف وان العقوبة من غير سابقة ذنب عند الخصوم ظلم
وقد قال تعالى لا نظلم مثقال ذرة ثم ان اطلاق لفظ المعصية عندهم على ما ليس باساءة
ولا ذنب من باب المجاز دون الحقيقة في الاساءة ولا يخفى ان ترك الحقيقة والعدول الى المجاز
من غير دليل ممتنع قولهم ان حمل الامر على الندب والنهي على الكراهة متيقن بخلاف الايجاب
والحظر لمشركة فان الواجب والمندوب وان اشتركا في اصل الامر فليس الواجب مندوبا
وزيادة حتى يكون الحمل على الندب متيقنا بل كل واحد مختص بخاصية لا وجود لها في
الآخر والمتيقن انما هو القدر المشترك وهو الامر وعند ذلك فليس القول بوقوع الشارع
خاصية الواجب اولى من وقوعه في خاصية الندب وعلى هذا يكون الكلام في النهي المشترك
بين التحريم والكراهة ويدل على ما ذكرناه انه اكد المعصية بالغوى بقوله فغوى
قولهم الغوى الخيبة ليس كذلك بل هو الجهل كما قال صاحب المجمل وقال مقاتل الغوى هو
الضلال عن طاعة الله وكل ذلك من اسماء الذم ولا ذم على ما لا يكون اساءة وعلى هذا
فقد خرج عما ذكروه في الوجه الثاني من مخالفة النهي ويدل على ما ذكرناه تسميته ظالما
قولهم المراد منه انه حرم نفسه ما كان بصدد تحصيله من الثواب بتقدير الطاعة قلت
فيلزم منه ان يكون جميع الانبياء ظلمة لانه ما من نبي الا ويجوز عليه ترك بعض المندوبات
ويكون بذلك قد حرم نفسه الثواب الحاصل من فعله ولا يخفى ما فيه من البعد وان سلمنا
صحة اطلاق هذا المعنى عليه الا انه مجاز فيه محقق في المعصية وفعل المحرم ولهذا فانه
لا يتبادر الى الافهام من اطلاق لفظ الظلم غير الاساءة والمعصية فلهذا قالوا اطلاق
اسم الظلم على فعل المحرم مطلقا عن قرينة وان ارتكب فعلا محرما فانه لا يسمى ظالما فقد سبق
جوابه في الفصل العشرين من خلق الاعمال ويدل على ما ذكرناه قوله تع وان لم تغفر لنا
وترحمنا قولهم المغفرة قد تطلق بمعنى الاصلاح قلنا ان المشهور في اللغة ان المغفرة
ماخوذة من الغفر وهو الغفر قال صاحب المجمل وغيره هو الستر ومن المعلوم انه لم يرد
به ستر الطاعة وتغطيتها والا لما حسن قوله لنكونن من الخاسرين فلم يبق الا ان
يكون المراد به ستر الذنب وتغطيته ويدل على ما ذكرناه اطلاق اسم التوبة عليه قولهم
التوبة بمعنى الرجوع قلت وان كان كذلك الا ان المتبادر من اطلاق لفظ التوبة
انما هو الندم على الذنب ومنه قوله عليه السلام الندم توبة فيكون لفظ التوبة ظاهرا فيه ولا
يجوز العدول عن الظاهر الى غيره من غير دليل الحجة الثالثة قوله تع هو الذي خلقكم من
نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن اليها فلما تغشاها حملت حملا خفيفا فمرت

به فلما اثقلت دعوا الله ربهما لئن آتيتنا صالحا لنكونن من الشاكرين فلما آتاهما صالحا
جعلا له شركاء فيما آتاهما فتعالى الله عما يشركون ووجه الاحتجاج بالآية ان المراد
من قوله خلقكم من نفس واحدة آدم عليه السلام ومن قوله وجعل منها زوجها ليسكن اليها
حواء والضمير في قوله جعلا عايد الى آدم وحواء لانه لم يسبق ما يعود اليه ضمير
التثنية غيرهما والضمير في قوله شركاء عايد الى الله تع وذلك يدل على وقوع المعصية من آدم
وهو اما ان يكون في حالة النبوة او قبلها وعلى كل تقدير فهو خلاف مذهب الشيعة
فان قيل انتم وان جوزتم الشرك على الانبياء عقلا فالاجماع منعقد منا ومنكم على امتناع
ذلك في حقهم سمعا وعند ذلك فلا بد من التاويل ولنا فيه وجوه الاول ان الضمير
في قوله جعلا له شركاء غير عايد الى آدم وحواء بل الى الذكور والاناث من كفرة
ذريتهما ويكون تقدير الكلام فلما آتى الله آدم وحواء الولد الصالح الذي طلباه
منه في دعائهما جعل كفار اولادهما ذلك مضافا الى غير الله ويدل على صحة هذا التاويل
قوله تع فتعالى الله عما يشركون فانه يشعر بان المراد من التثنية في جعلا انما الجمع من جنسين
من اولاد آدم وحواء فان قلتم اذا كان الضمير في قوله تع فلما تغشاها وفي قوله دعوا الله
ربهما وفي قوله فلما آتاهما صالحا عايدا الى آدم وحواء فيجب ان يكون الضمير في قوله تع
جعلا عايدا الى آدم وحواء حتى لا يكون الكلام مضطربا مختلفا وان سلمنا جواز
الاختلاف في عود الضمير غير ان شرط الضمير ان يعود الى مذكور والمذكور انما هو
آدم وحواء دون اولادهما قلت اما الاول فغير ممتنع لان الفصيح المصقع قد ينتقل
من خطاب الى غيره ومن كناية الى خلافها ومنه قوله تع انا ارسلناك شاهدا ومبشرا
ونذيرا لتؤمنوا بالله ورسوله ثم قال وتعزروه وتوقروه يعني الرسول عليه السلام ثم
قال وتسبحوه يعني مرسل الرسول فالكنايات مختلفة وان كان الكلام جملة واحدة
ومنه قول الشاعر فدى لك ناقتي وجميع اهلي ومالي انه منه اتاني ولم تقل منك
واما الثاني فلا نسلم عدم ذكر اولاد آدم وحواء بل هم مذكورون في قوله خلقكم من
نفس واحدة اذ المراد به جميع اولاد آدم ثم اذا تقدم مذكوران وعقبا بضمير
لا يليق باحدهما وجب اضافته الى من يليق به والشرك غير لائق بآدم فوجب عوده
الى الكفار من اولاده وان سلمنا عدم ذكر الاولاد غير ان عود الضمير في الكلام
الى من ليس بمذكور غير ممتنع ومنه قوله تع حتى توارت بالحجاب يعني الشمس ولم يسبق
لها في الكلام ذكر ومنه قول الشاعر لعمرك ما يغني الثراء عن امرئ اذا حشرجت يوما وضاق بها الصدر

والضمير في حيث جعلا عائدا الى النفس وهي غير مذكورة الوجه الثاني من التأويلات
الضمير في قوله جعلا له غير عائد الى الله تعالى بل هو عائد الى ابليس وتحقيقه كما انه قد روي
ان حواء لما اثقلت بالحمل عند دنو ولادتها عرض لها ابليس في غير صورته وقال لها
يا حواء لعل ما في بطنك بهيمة فقالت ما ادري ثم انصرف عنها فلما ازداد ثقل الولد
في بطنها رجع اليها ابليس فقال كيف تجدينك فقالت اني اخاف ان يكون الذي خوفتني
به فاني لا استطيع القيام اذا قعدت فقال ارايت ان دعوت الله ان يجعله انسانا
مثلك ومثل آدم أتسمينه باسمي وكان اسمه الحارث قالت نعم ثم انصرف عنها فقالت
لقد اتاني آت زعم ان الذي في بطني بهيمة واني لاجد له ثقلا وقد خفت ان يكون
كما ذكر فجعلا يدعوان الله تعالى لئن آتيتنا صالحا لنكونن من الشاكرين اي ولدا
سويا في الخلق فولدت ولدا سويا فجاءها ابليس وقال لها لم تسميه باسمي
كما وعدتني قالت وما اسمك قال عبد الحارث فسمته عبد الحارث ورضي بذلك
آدم على معنى قوله تعالى جعلا له شركاء اي لابليس في اسمه حيث سموا ولدهما عبد الحارث
ثم انقطع الكلام وقال فتعالى الله عما يشركون يعني مشركي مكة المذكورين في اول
الآية ولا يمتنع الانتقال من خطاب شخص الى خطاب غيره كما سبق في قوله انا ارسلناك
شاهدا ومبشرا ونذيرا الوجه الثالث في التأويل ان الضمير في قوله جعلا له شركاء
عائدا الى الولد لا الى الله تعالى ولا الى ابليس ومعناه انهما طلبا من الله تعالى امثال
للولد الصالح الذي آتاهما وعلى هذا فلا يمتنع ان يكون عود الضمير من اول الكلام
الى آخره عائدا الى آدم وحواء وقوله فتعالى الله عما يشركون عائدا الى هذا الاشراك
المذكور فانه غير ممتنع ان يطلب نوعا صالحا بعد آخر وانما المراد به الاشراك
به تعالى ويكون الكلام منقطعا عن الاول كما سبق والجواب قولهم الاجماع منا ومنكم
منعقد على امتناع الشرك بالله تعالى على الانبياء قلنا في حالة النبوة او قبل النبوة الاول
مسلم والثاني ممنوع فانا ذكرنا ان مذهب القاضي ابي بكر ان ذلك غير ممتنع لا عقلا
ولا سمعا ولم يثبت انه حالة اضافة الاشراك اليه كان نبيا وان سلمنا امتناع الاشراك
بالله تعالى على الانبياء مطلقا غير انه لم يرد بقوله جعلا له شركاء الشرك في الالهية
بل اراد به شركا في الطاعة له اي انهما اطاعا ابليس في تسمية ولدهما عبد الحارث
على ما سبق في التأويل الثاني وطاعة ابليس في الشرك بالله تعالى ذنب ومعصية فانه
لا يأمر بغير الشر والباطل قولهم الضمير في جعلا له شركاء عائد الى الذكر والانثى من

اولادهما اكتفاء بالنسل اولادهما وان كانوا مذكورين ضمنا لان التثنية غير مذكورة في
الاصل فضمير التثنية ان يعود الى المذكور لا الى غير المذكور اذ هو ابعد عن اللبس والخلل
وان سلمنا ان ضمير التثنية مذكور غير ان الاصل عود الضمير الى اقرب مذكور ولا يخفى ان
آدم وحواء اقرب مذكور الى الضمير من اولادهما فكان عوده اليهما اولى ولان الضمير
في قوله فلما تغشاها وفي دعوا الله ربهما وفي قوله آتيتنا صالحا وفي قوله فلما
آتاهما صالحا عائد الى آدم وحواء فكان عود الضمير في جعلا الى آدم وحواء اولى
اذ هو اقرب الى ضبط الكلام وحفظه من التخبط والتخليط وان كان عوده الى
غيرهما جائزا كما ذكروه وقوله فتعالى الله عما يشركون عائدا الى كفار مكة المذكورين في
اول الآية قولهم في التأويل الثاني الضمير عائدا الى ابليس ومعناه انهما جعلا لابليس
شركاء في اسمه حيث سمياه ولدهما باسمه فهو ممتنع لوجهين الاول ان اسم ابليس لم يكن عبد
الحارث بل كان اسمه حارث فلم يكن الشرك في اسمه والثاني وان كان ذلك تسمية
شركا لابليس في اسمه غير انه غير مذكور في الآية والولد مذكور فيها ولا يخفى عود الضمير
في قوله الى المذكور اولى من عوده الى ابليس بعد ذكره قولهم في التأويل الثالث ان الضمير
في قوله جعلا له شركاء عائدا الى الولد لا الى الله تعالى على ما ذكروه فهو ممتنع لوجهين الاول ان
طلب امثال الولد الصالح لا يكون جعلا لشركاء الولد فان طلب الشيء غير جعل الشيء الثاني
ان المفهوم من قوله جعلا له شركاء فيما آتاهما اي جعلا الشركاء لمن آتاهما الولد الصالح
في اتيانه لهما وليس هو الولد فهو ممتنع عود الشركاء اليه الحجة الثالثة قوله تعالى
ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي وان وعدك الحق وانت احكم الحاكمين قال يا نوح انه
ليس من اهلك ووجه الاحتجاج بالآية ان الله تعالى كذب نوحا في قوله ان ابني من اهلي بقوله
انه ليس من اهلك فدل على كونه كاذبا والكذب على الانبياء عند الخصوم غير جائز مطلقا
لا بطريق العمد ولا السهو ولا التأويل قلنا لا نسلم تكذيبه في دعواه انه من
اهله ونسبه وانما نفى ان يكون من اهله الذين وعد الله تعالى بنجاتهم على ما قال ان
عما سبق وذلك لانه تعالى كان قد وعد نوحا بنجاة اهله مستثنيا منهم من اراد الله تعالى
هلاكه بالغرق في قوله تعالى قلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين واهلك الا من سبق عليه
القول منهم ويحتمل ان يكون المراد به على ما قال اهل التفسير انه ليس من اهلك يعني
ان كفره اخرجه عن ان يكون له حكم اهلك ولهذا قال تعالى على طريق التعليل انه عمل غير
صالح وان سلمنا انه لم يكن ابنه ولا من اهله على الحقيقة كما قال بعض المفسرين انه ولد

على فواحشه وقول نوح ان ابني من اهلي بناء على الظاهر وما يقتضيه الحكم الشرعي و
قوله تعالى انه ليس من اهلك ليس تكذيبا فيما اخبر عنه وظاهر الشرع بل اخبار بالغيب
الذي لا يعلمه من خيانة امرأته له والجواب قولهم لم يكذبه في اخباره ان ابنه من
اهله وانما اخبر انه ليس من اهله الذين وعدهم بنجاتهم وقد قوله تعالى ليس من اهلك اما
ان يكون المفهوم منه مقابلا ومناقضا لما اخبر به نوح او لا يكون كذلك فان كان مناقضا
له فهو تكذيب وان لم يكن مناقضا فسؤال النجاة ذنب وسيئة ودليله ايراد ان لا وارد
نقل اهل التفسير ان الله تعالى عاتب نوحا في ذلك بقوله اني اعظك ان تكون من الجاهلين
فبكى نوح بعد عتابه على ذلك ثلثمائة عام حتى صار تحت عينيه مثل الجدول اعتبارا لذلك و
قال رب اني اعوذ بك ان اسألك ما ليس لي به علم بعد النهي وذلك يدل على سابقة
الذنب والاساءة بسؤاله والثاني انه قال والا تغفر لي وترحمني اكن من الخاسرين
وذلك ايضا يدل على سابقة الجريمة في سؤاله وعلى هذا ايضا خرج الجواب عما ذكروه
منها انا وبالثاني والثالث الحجة الرابعة قوله تعالى حكاية عن ابرهيم عليه السلام فلما جن عليه
الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما افل قال لا احب الافلين الى قوله فلما رأى الشمس
بازغة قال هذا ربي هذا اكبر ووجه الاحتجاج به انه لا يخلو انه قال ذلك معتقدا
او غير معتقد فان كان الاول فقد اعتقد الها غير الله وهو غير جائز عند الخصوم لا قبل
النبوة ولا بعدها وان كان الثاني فقد كذب في قوله هذا ربي والكذب ايضا غير جائز
عندهم على الانبياء مطلقا فان قيل لانسلم انه يتعين له هذا ربي ان يكون مخبرا بل يكون
كاذبا وبيانه من وجهين الاول انه انما ذكر ذلك بطريق الاستفهام واسقاط حرف
الاستفهام جائز للاستغناء عنه قال الاخطل كذبتك عينك ام رأيت بواسط
غلس الظلام من الرباب خيالا وقال ابن ابي ربيعة ثم قالوا تحبها قلت بهرا
عدد الرمل والحصى والتراب وقال غيره لعمرك ما ادري وان كنت داريا
بسبع رمين الجمار ام بثمان وقد روي عن ابن عباس انه قال في قوله تعالى فلا اقتحم العقبة
افلا اقتحم العقبة الثاني انه ذكره على طريق الفرض والتقدير في حالة نظره وفكره
لينظر ما يؤدي اليه ذلك الفرض من صحة او فساد فلا يكون بذلك مخبرا سلمنا انه
مخبر بقوله هذا ربي لكنه لا يكون فيه كاذبا لوجهين الاول انه انما اخبر بذلك على مذهب
قومه واعتقادهم وتقديره هذا ربي على مذهبكم واعتقادكم الثاني انه اخبر بذلك
عن ربه في حالة فكره ونظره ومن اخبر عن شيء في حالة فكر ونظر ثم رجع عنه بالادلة

ابنه

١٣٧

لا يخرج بوصف بكونه كاذبا ولا يعد ما اخبر به قبيحا والجواب قولهم انه ذكر
ذلك بطريق الاستفهام قلنا الاصل فيما ورد على صورة الخبر ان يكون خبرا فان حمله
على الاستفهام يستدعي اضمارا في الكلام بحرف الاستفهام ولا يخفى ان الاضمار في
الكلام على خلاف الاصل وانما يصار اليه بدليل ولا دليل ولا يمكن حمله على الاستفهام
لنفي الكذب عنه لافضائه الى الدور من حيث انه يتوقف حمله على الاستفهام وعلى حالة
الكذب عليه واحالة الكذب عليه متوقفة على حمله على الاستفهام وهو محال وعلى هذا فقد
خرج الجواب عما ذكروه من الثاني وبالثاني قولهم انه اخبر بذلك على مذهب قومه فهو
زيادة اضمار فيما اخبر به والاصل عدمه الا ان يدل الدليل عليه ولا دليل لما سبق
في التأويل الاول قولهم انه اخبر بذلك على ظنه حيث اذ ذاك ان ظن ان الكوكب
ربه فقد اعتقد في حالة ظنه الها غير الله تعالى وهو شرك لا محالة وان لم يعد في
العرف كاذبا الحجة الخامسة قوله تعالى حكاية عن ابرهيم عليه السلام لما قال له قومه وقد كسر
الاصنام أانت فعلت هذا بآلهتنا يا ابرهيم قال بل فعله كبيرهم هذا وعنى به الكبير منها
واضاف الكبر اليه فكان كاذبا وذلك اما ان يكون قبل النبوة او في حالة النبوة
وعلى كل تقدير فهو خلاف مذهب الخصم فان قيل لانسلم انه اضاف الكبيرة الى الصنم بل
المراد من قوله بل فعله كبيرهم هذا نفسه لانه اكبر من الاصنام وان سلمنا انه
اضاف الكبيرة الى الصنم لكن لانسلم انه اضاف اليه مطلقا بل شرطه وهو قوله ان كانوا
ينطقون ومعلوم انهم لا ينطقون ولا يخفى انه يلزم من انتفاء الشرط انتفاء
المشروط وان سلمنا انه اضاف التكسير الى الصنم غير مشروط فالنطق معناه انه
الحامل لابرهيم على تكسير الاصنام لموضع غيظه منه بسبب ما رأى من تعظيم قومه له
والفعل كما يضاف الى المباشر يضاف الى الحامل عليه والجواب قولهم لانسلم انه اضاف
التكسير الى الصنم قلنا دليله قوله بل فعله كبيرهم هذا الذي علقه الفاس فانه قد
وضع الفاس الذي كسر به الاصنام على عنق الصنم وفهم القوم ذلك منه اشارة و
الاصل حمل اللفظ على ما هو صريح فيه ولا يجوز ترك ظاهر اللفظ من غير دليل قولهم
انه اضاف التكسير الى الصنم مشروطا بنطق الاصنام ولا نسلم ذلك بل المشروط بذلك
انما هو السؤال وهو قوله فاسألوهم ان كانوا ينطقون قولهم انه اضاف التكسير
اليه لانه الحامل له على التكسير لموضع غيظه منه ليس كذلك فان غيظه منه يجب ان يكون حاملا
له على كسره لا على كسر غيره كيف وان هذه التأويلات على خلاف ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم

صح
التكسير
التكسير

انه قال لم يكذب ابرهيم عليه السلام الا ثلث مرات فكلهن يجادل بهن عن دينه وهي قوله اني
سقيم وقوله بل فعله كبيرهم هذا وقوله لسارة هذه اختي لجبار وام اختها الحجة السادسة
ايضا قوله تعالى ايضا حكاية عن ابرهيم عليه فنظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم وجه
الاحتجاج به ما روى اهل التفسير ان ابرهيم كان من اهل بيت ينظرون في النجوم
وكان اذا اراد لصدهم امرا نظر الى السماء فقال اني ارى ان نصيبني كذا او كذا و
كان ذلك معروفا من اهل بيته وانه كان لقومه عيد يخرجون اليه ولا يتخلفون بعدهم
الا مريضا فلما هم ابرهيم عليه بكسر اصنام قومه نظر الى السماء ليلة ذلك العيد وقال
لاصحابه اني اراني اشتكي غدا وذلك قوله تعالى فنظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم اي
مريض واصبح من الغد معصوبا الراس لتسلم ما في دعنه من كسر الاصنام وكان كاذبا
فيه ويدل عليه قوله لم يكذب ابرهيم الا ثلث مرات وبه دينا وكلها تاويلنا لقضينا و
ذلك اما ان يكون قبل النبوة او في حالة النبوة وعلى كلا التقديرين فهو حجة على
الخصوم الحجة السابعة قوله تعالى حكاية عن ابرهيم عليه رب ارني كيف تحيي الموتى
قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ووجه الاحتجاج انه لا يخ اما ان يكون
مطمئنا والا لما حسن قوله ولكن ليطمئن قلبي فانه طلب تحصيل الحاصل وهو وان لم يكن
مطمئنا بذلك فهو شاك متردد في قدرة الله تعالى على احياء الموتى والشك فيه كفر عند
الخصوم غير جائز على الانبياء مطلقا قبل النبوة وفي حالة النبوة كيف وان ذلك
انما كان في حالة نبوته على ما نقله الرواة فان قيل ابرهيم عليه لم يكن شاكا في قدرة
الله تعالى على احياء الموتى ولا في الاية دلالة عليه لكن بل سواله يحتمل وجوها الاول لتكثر
الدلائل لكون ابعد في اعتراض الشبه وانفى لخواطر من الوساوس الثاني انه
روى جعفر الصادق عليه ان الله تعالى اوحى الى ابرهيم اني متخذ انسانا خليلا وعلامته
اني احيي الموتى بسبب دعائه فوقع في نفسه انه ذلك الخليل فسأل الله تعالى ليطمئن
قلبه انه الخليل الثالث انه لما قال النمرود بن كنعان لابرهيم عليه انت تزعم ان
ربك يحيي الموتى وانه ارسلك الى تدعوني الى عبادته فسأله ان يحيي لنا ميتا
ان كان قادرا على ذلك وان لم يفعل قتلتك فيحتمل ان يكون قد سأل الله تعالى
احياء الموتى ليطمئن قلبه من القتل لا ليطمئن قلبه بقدرة الله على احياء الموتى وانه
كان شاكا فيه كذا الرابع انه يحتمل ان يكون قد سأله ذلك لاجل قومه لدفع الشك
والشبهة عنهم ويكون معنى قوله تعالى حكاية عنه ليطمئن قلبي من جهة قومي والطواف

قوله انما سأل ليكثر الدلالة بل القصد دفع الشبهة قلنا اما ان يكون عالما مستيقنا بقدرة
الله تعالى على احياء الموتى او لا يكون مستيقنا بذلك فان كان الاول لم يفرض الشبهة و
التشكيك محتمل وان كان الثاني فهو المطلوب وما ذكروه من جعفر الصادق
عليه السلم فلا نسلم صحة نقله وما ذكروه من الثالث وبل الثالث فهو بعيد لانه لو كان المقصود
ما ذكروه لقال ابرهيم عليه كيف يحيي الموتى ولم يقل ارني اذ لا يلزم من روية ذلك
رويتهم ولا يكون محذور القتل عنه مندفعا وما ذكروه من التاويل الرابع فبعيد
ايضا والا لقال اريهم ولم يقل ارني كيف وان ما ذكروه من هذه التاويلات يعلى
خلاف ما روى اهل التفسير فانهم رووا ان سبب سوال ابرهيم عليه لذلك انه مر
بحوت ميت نصفه في البحر ونصفه في البر ودواب البحر والبر تاكل منه فاخطر
الشيطان بباله استبعاد ذلك جامع لما مع تفرق اجزايه وانقسام اعضايه
في بطون حيوانات البحر والبر فقال ما تضمنته الاية الحجة الثامنة قوله تعالى
حكاية عنه ايضا عليه والذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي يوم الدين اثبت انه ان
خطيئة وصرح بها وهو اما ان يكون قد اقترفها في حال النبوة او قبلها وعلى كلا
التقديرين فهو حجة على الخصوم الحجة التاسعة قوله تعالى عنه عليه ايضا واجنبني و
بني ان نعبد الاصنام ووجه الاحتجاج به انه لا يخ اما ان يكون عبادة الاصنام
عليه جائزة عقلا او غير جائزة فان كان ذلك غير جائز فلا معنى لطلب دفع ما هو ممتنع
الوقوع عقلا وان كان جائزا فهو خلاف مذهبهم في امتناع وقوع الكفر من الانبياء عقلا
وسواء كان في حالة النبوة او قبلها الحجة العاشرة قوله تعالى حكاية عنه ايضا عليه
رب اجعلني مقيم الصلوة ووجه الاحتجاج بهذه الاية كوجه الاحتجاج بما الذي قبلها
الحادية عشرة قوله تعالى حكاية عن يوسف عليه وامراة العزيز ولقد همت به وهم بها
ووجه الاحتجاج بهذه الاية وصفه له بالهم بها والهم في اللغة هو العزم عليه و
منه قوله تعالى اذ هم قوم ان يبسطوا اليكم ايديهم قال اهل التفسير اراد بذلك انهم
عزموا ومنه قول الشاعر هممت ولم افعل وكدت وليتني تركت على عثمان تبكي حلائله
والمراد به عزمت وقال حاتم الطائي ولله صعلوك يساور همه ويمضي على الايام والدهر مقبلا
فاراد به يساور عزمه ولانا نعلم بالضرورة الى الفهم من قول القائل هم فلان بكذا انه عزم
عليه وعلى هذا يكون معنى قوله تعالى ولقد همت به وهم بها العزم على الفاحشة وهو حرام
ومعصية وذلك اما ان يكون قد وقع منه قبل النبوة او في حالة النبوة وعلى كل حال فهو

خلاف مذهب الخصوم فان قيل وان سلمنا ان الهم قد يطلق بمعنى العزم غير انه قد
يطلق ايضا على خطور الشيء بالبال من غير عزم عليه ويدل عليه قوله تعالى اذ همت طائفتان
منكم ان تفشلا ولم يرد به العزم على الفشل لانه معصية وقد قال والله وليهما والمعصية
لا تكون ولية العاصي ومن عزم على الفرار من الزحف بنية عليه ويدل على ذلك قول كعب بن زهير
فكم فيهم من سيد متوسع ومن فاعل للخير ان هم او عزم فرق بين الهم والعزم وهو دليل
الافتراق في المعنى وقد يطلق الهم بمعنى المقاربة ومنه قال هم فلان بكذا او كذا اي
قارب ان يفعله قال ذو الرمة اقول لمسعود بجرعاء مالك وقد هم دمعي ان يلج اوائله
وصف الدمع بالهم واراد به انه قارب ان يخرج لاستحالة العزم على الدمع وقد يطلق
الهم على الشهوة وميل الطبع ولهذا يصح ان يقول القائل الشيء يهمني اي يشتهيني وهذا
ليس من همي اي من شهوتي وعلى هذا فليس القول بحمل الهم في الآية على العزم اولى من
غيره من الاحتمالات وليس في الاحتمالات معصية سلمنا ان الهم في الآية بمعنى العزم غير انه
ما به الهم في الآية ليس هو نفس ذاتها لان الذوات يستحيل تعلقها لا شعليها الارادة بل
فعل في ذاتها وهو غير معين ولا مذكور وعند ذلك فليس حمل الهم على الفاحشة اولى
من حمله على غيرها من ضرب امراة العزيز ودفعها عن نفسه او غير ذلك مما هو من الافعال
التي ليست معصية سلمنا ان الهم كان بالمعصية والزنا غير ان الكلام فيه تقديم وتاخير
وتقديره ولقد همت به ولولا ان راى برهان ربه لهم بها ويشهد لذلك ما يدل على وقوع
العزم على الزنا وان سلمنا دلالته على وقوع العزم على الزنا غير انه معارض بما يدل على عدمه
ودليله قوله تعالى كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء وايضا قوله تعالى حكاية عن يوسف ذلك
ليعلم اني لم اخنه بالغيب يعني العزيز ولو كان قد عزم على المعصية لكان خائنا له وايضا
قوله تعالى حكاية عن امراة العزيز ولقد راودته عن نفسه فاستعصم وايضا قول
العزيز لما راى القميص قد قد من دبر انه من كيدكن اضاف الكيد اليها وايضا قوله رب
السجن احب الي مما يدعونني اليه والا تصرف عني كيدهن اصب اليهن واكن من الجاهلين
فاستجاب له ربه فصرف عنه كيدهن وذلك يدل على براءته من كل معصية وايضا قوله تعالى
قلن حاش لله ما علمنا عليه من سوء والجواب قولهم ان الهم قد يطلق بمعنى خطور
الشيء بالبال من غير عزم عليه قلنا قد بينا ان الهم عبارة عن العزم بما ذكرناه واما الآية
فلا نسلم ان المراد بالهم فيها على الفشل غير العزم اذ هو غير ممتنع عليهم بالاجماع وقوله تعالى
والله وليهما غير مناف للمعصية من الطائفتين والا كانوا معصومين عن الذنوب وهو خلاف

الاجماع منا ومن الخصوم وقولهم ان الشاعر فرق بين الهم والعزم قلنا لفظا ومعنى الاول
مسلم والثاني ممنوع وهذا لانا قد بينا ما ذكرناه من الترادف في الالفاظ والاصل عدم
اختلاف الالفاظ اختلاف معانيها قلنا ويلزم من اختلافها حتى ان يكون لفظ الهم مشتركة
في مدلولاته او مجازا في بعضها حيث قيل باطلاقه في اثناء العزم وخطور الشيء بالبال وكل
واحد من الامرين على خلاف الاصل ايضا وعند التعارض يسلم لنا ما ذكرناه من دليل اطلاق
الهم على العزم وان سلمنا صحة اطلاق الهم بمعنى خطور الشيء بالبال غير انه حقيقة فيما ذكرنا
بدليل تبادره الى الفهم عند اطلاقه على ما سبق ويلزم ان يكون مجازا فيما عداه والا كان
لفظ الهم مشتركا وكل واحد منهما وان كان على خلاف الاصل لكونه مخلا بالتفهام المقصود من
وضع الالفاظ من جهة توقف فهم المدلول معينا على القرائن المضطرب عنوان محذور وذلك
في الاشتراك اعظم منه في التجوز لان ذلك في اللفظ المشترك دائما وفي جميع محامله بخلاف
المجاز من حيث انه لا يفتقر في جميع محامله ولا دائما ولذلك كان استعمال اهل اللغة الالفاظ
المجازية اكثر من استعمالهم الالفاظ المشتركة ولولا انها اولى في تحصيل مقصودهم لما كان
كذلك وجهة التجوز انه لما كان خطور الشيء بالبال قد يفضي الى العزم عليه في الاكثر سمي باسم
ما يؤول اليه كما في قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون ونحوه واذا ثبت انه حقيقة في العزم مجاز
في غيره ممتنع ترك الحقيقة من غير دليل وعلى هذا يكون الجواب عما ذكروه من الاحتمال الثاني
والثالث قولهم سلمنا ان الهم عبارة عن العزم غير ان المعزوم عليه غير معين فامكن حمله على
دفعها او ضربها فهو ممتنع لوجوه اربعة الاول انه لو اراد به العزم على غير المعصية لما يكون
دافعا للمعصية لما رتب قوله تعالى لولا ان راى برهان ربه فان ذلك البرهان لا يكون صارفا عنه
وكل ما يقال في ذلك من الاحتمالات بعيدة عن مذاق العقول فلا يمكن الحمل عليها الثاني هو ان
الكلام في قوله تعالى ولقد همت به وهم بها خرج مخرجا واحدا وذلك يشعر باتحاد المفهوم منهما
نظرا الى سياق الكلام والهم في حقها محمول على العزم على الزنا فكذلك في حقه والا فهو على
خلاف ما يظهر من اللفظ الا بدليل ولا دليل الثالث هو ان لفظ الهم بالمراة هو ظاهر في عرف
الاستعمال في الوطء لا في غيره من الافعال ولهذا لو قال القائل هم فلان بفلانة فانه لا يتبادر
منه الى الفهم غير الاهتمام بوطئها الرابع قال ابن عباس في معنى قوله وهم بها انه حل الهميان
سراويله وجلس منها مجلس الخائن وقال مجاهد احاجيها به انها استلقت له وجلس بين
رجليها انه قعد بين رجليها ونزع ثيابه قولهم في الكلام تقديم وتاخير على ما ذكروه فهو ممتنع
لوجهين الاول انه يلزم مما ذكروه تقديم جواب لولا عليها وهو غير جائز ولهذا فانه لا يحسن

ان يقال لقام زيد لولا عمرو وقصدتك لولا بكر الثاني هو ان جواب لولا لا يكون الا باللام
كما في قوله تعالى فلولا انه كان من المسبحين للبث في بطنه كيف وان ما ذكروه يوجب رفع همه
بها وهو خلاف ما نقله ارباب التفسير فان قيل لو لم يكن قوله وهم بها جوابا لقوله لولا
ان راى برهان ربه لكان جواب لولا محذوفا ولا بد من القول بامتناع تقديم جواب لولا عليها
اولى من امتناع حذف جوابها قلنا ليس كذلك فان حذف الجواب جائز في اللغة وقد
ورد به القرآن وشعر العرب اما القرآن فقوله تعالى ولولا فضل الله عليكم ورحمته وان
الله رؤف رحيم معناه ولولا فضل الله عليكم ورحمته لهلكتم او غير ذلك واما الشعر فقول
امرئ القيس فلو انها نفس تموت سوية ولكنها نفس تساقط انفسا واراد فلو انها
نفس تموت لفنيت فانه حذف الجواب اتكالا على فحوى الكلام وان صح تقديم وورود
جواب لولا عليها فكان ممتنعا وعلى هذا فجواب لولا ان راى برهان ربه المحذوف
لزنى بها وقوله لم تختلف ما يدل على عدم ذلك ممنوع وقوله تعالى كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء
فالمراد به ما سوى الهم بها وان كان جواب لولا لصرف ما عليها ومن حيث لام وهو ممتنع كما سبق
كيف وان ما ذكرناه يدل على الهم بها بخصوصه وما ذكروه يدل على نفيه بعمومه ولا يخفى ان
دلالة الخاص مقدمة على دلالة العام من حيث انه يلزم من العمل بعموم العام ابطال دلالة
الخاص ولا يلزم من العمل بالخاص ابطال دلالة العام بالكلية والجمع من الادلة اولى من
تعطيلها او تعطيل احدها والعمل بعموم الآخر وقوله ليعلم اني لم اخنه بالغيب ليس هو كلام يوسف
بل كلام امراة العزيز والذي يدل عليه انه مسوق على كلامها حيث قال قالت امراة العزيز الآن
حصحص الحق انا راودته عن نفسه وانه لمن الصادقين ذلك ليعلم اني لم اخنه بالغيب
المعنى في اخنه عائد الى يوسف لا الى زوجها لان زوجها قد خانته في الحقيقة بالعشق وقول
امراة العزيز ولقد راودته عن نفسه فاستعصم يعني عدم مراودته لها وليس في ذلك ما يدل
على عدم همه بها وقوله انه من كيدكن يعني بذلك المراودة ولا شك انها لم توجد من يوسف عليه السلام
وقوله رب السجن احب الي مما يدعونني اليه يعني الزنا فانه الذي دعي اليه وقوله والا تصرف عني
كيدهن يعني لوقوع في الزنا وليس في ذلك ما يدل على عدم همه بها وقول نسوة المدينة حاش لله
ما علمنا عليه من سوء ليس فيه ما يدل على عدم الهم بها والعزم عليها في نفس الامر الثانية عشرة
قوله تعالى حكاية عن يوسف وابويه واخوته ورفع ابويه على العرش وخروا له سجدا و
وجه الاحتجاج به ان يعقوب سجد ليوسف عليهما السلام ويوسف رضي بسجدة ابويه واخوته

بسجود

له والسجود لغير الله معصية فيكون يعقوب عاصيا وكان نبيا والرضى به معصية لان

الرضى بالمعصية معصية فيكون يوسف عاصيا وكان نبيا فان قيل يحتمل ان يكون المراد
من ذلك انهم سجدوا لله شكرا من اجل حيث انهم راوه على اكمل حالة من الرفعة في الدنيا
والآخرة وجمع شمله بابويه واخوته ومن فعل فعلا لاجل غيره يصح ان يقال له كما يقال صليت
لشفائي من مرضي وصليت لقدوم اخي ويحتمل انهم سجدوا لله شكرا وكان يوسف قبلة
لهم وسجودهم الى جهته كما يقال صلى فلان للقبلة اي سجد لها الى جهتها وان كان السجود لنفس
الله قلت ما ذكروه من التاويل ممتنع لوجوه ثلاثة الاول انه على خلاف ما ذكره ارباب
التفاسير من ان سجودهم كان تعظيما له لا بطريق العبادة له كما كان عادة الناس في ذلك
الزمن من تعظيم ملوكهم بالسجود له عند دخولهم عليه وكذلك في زمننا هذا الثاني انه على
خلاف ما فسر به يوسف عليه السلام رؤياه في قوله اني رايت احد عشر كوكبا والشمس والقمر رايتهم
لي ساجدين من ان الكواكب اخوته والشمس امه والقمر ابوه وذلك في قوله هذا تاويل
رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقا الثالث عشرة قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام ودخل
المدينة على حين غفلة من اهلها الى قوله فوكزه موسى فقضى عليه ووجه الاحتجاج به
ان قتله اما ان يكون معصية او لا يكون معصية فان لم يكن معصية فلا معنى لندمه وقوله
هذا من عمل الشيطان وقوله اني ظلمت نفسي فاغفر لي وان كان معصية فهو المطلوب
وسواء كان ذلك في حالة النبوة او قبلها اذ هو خلاف مذهب الخصوم فان قيل
الكلام على هذا من وجهين اجمالا وتفصيلا اما الاجمال فهو انه لا يخلو اما ان يكون قتله
له عمدا او خطا فان كان عمدا فاما ان يكون بحق او بغير حق فان كان الاول فليس معصية
لا صغيرة ولا كبيرة وان كان الثاني فهو ممتنع لان القتل العمد بغير حق كبيرة وذلك غير
واقع من الانبياء وان كان خطا فليس معصية اصلا وسواء كان بحق او بغير حق واما
التفصيل فهو انه لم يقصد قتله وانما قصد التخليص ودفع الظالم وذلك جائز من الغير كما
هو جائز من الشرع اتفاقا لوكزه والقتل كان خطا والخطا ليس معصية وان
سلمنا انه قصد قتله غير انه من الجائز ان يكون بامر الله تعالى فانه من الجائز ان يكون الله تعالى
قد عرف موسى استحقاق ذلك القبطي للقتل بكفره وندبه الى قتله في تلك الحالة الممكن
فلان كان موسى عليه السلام اقدام على رجل من شيعته قصد قتله وترك المندوب ليس معصية
وعلى هذا فندمه كان على ترك ما ندب اليه وهو المراد من قوله ظلمت نفسي وقوله هذا
من عمل الشيطان وقوله فاغفر لي والمراد منه طلب قبول الاستغفار وهو الثواب
عليه والجواب عن الاجمال اما اولا فلا نسلم ان يكون القتل الصادر منه عمدا من غير استحقاق

قولهم انه كبيرة حين نحن وان وافقناكم على امتناع صدور الكبيرة حالة نبوته فلا نم
امتناع صدورها منه قبل نبوته وموسى حالة قتل القبطي لم يكن نبيا بدليل قوله تعالى حكاية
عن قول فرعون لما ارسل اليه الم نربك فينا وليدا ولبثت فينا من عمرك سنين وفعلت
فعلتك التي فعلت يعني قتل القبطي وانت من الكافرين اي الجاحدين نعمتي قال موسى
فعلتها اذن يعني قتله القبطي وانا من الضالين اي من الجاهلين والنبي لا يكون جاهلا
ثم قال ففررت منكم لما خفتكم فوهب لي ربي حكما وجعلني من المرسلين فدل على انه لم يكن
حالة قتل القبطي نبيا وان سلمنا امتناع صدور الكبيرة من الانبياء مطلقا وان القتل
الصادر منه كان خطأ فلا يلزم من ذلك امتناع صدور الصغيرة منه حالة قتله اما
بتقصير لو كزه او لا زجرها ويدل عليه ما ذكرناه من قبل وقوله هذا من عمل الشيطان وقوله
ظلمت نفسي وعلى هذا فقد اندفع ما ذكروه في الوجه الاول من التفصيل قولهم في الوجه
الثاني من التفصيل يحتمل ان الله تعالى قد عرف موسى علم استحقاق القبطي القتل باطلاعه
بيناه من ان موسى في ذلك الوقت لم يكن قد اوحى الله اليه ولا كان رسولا وعلى هذا فقد
بطل ما فرعوه عليه من تخريج الامات على ترك المندوب من تاخير قتل القبطي الرابعة عشرة
قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام والقى الالواح واخذ براس اخيه يجره اليه ووجه الاحتجاج
به انه لا يخلو اما ان يكون قد صدر من هارون ذنب يستحق به ايقاع ذلك الفعل به او انه
لم يصدر منه ذلك فان كان الاول فقد اذنب هارون وان كان الثاني فموسى يكون مذنبا
بايذائه لهرون والجواب انا قد ذهبنا فيه ... انما يلزم ما ذكرتموه ان لو كان اخذ موسى
براس هرون على طريق الغضب والضرب له وليس كذلك بل انما كان لضمه براس اخيه وجره
اليه لانه راه على جزع عظيم لما راى من قومه من عبادة العجل على سبيل التوجع له و
التسكين لقلقه كما يفعله لو فعلنا عندها اذا اراد اصلاح غضبان وتسكين من
اصابته مصيبة ويحتمل ان موسى لما غلب عليه الهم واستيلاء الفكر لما احدثه قومه من
بعده اخذ براس اخيه يجره اليه لا على طريق الايذاء له بل كما يفعل الانسان بنفسه عند
حدوث مصيبة به من عضه يديه وشفته وقبضه على لحيته واجرى موسى ذلك هرون
مجرى نفسه لانه كان لشقيقه وشريكه فيما نابه من خير وشر ومع تقدير هذه الاحتمالات فلا
يلزم شيء مما ذكرتموه ويحتمل انه اخذ براسه اليه ليخبره بما جدد الله من الاعود
كما جرت به العادة ولا يخفى على كل عاقل بعد هذه التاويلات ونحوها عن
مذاق العقلاء ومع بعدها يمتنع القول بها واما ما ذكروه في التاويل الاول فهو ممتنع

لثلاثة اوجه الاول انه لما اخذ بلحيته وراسه بقوله تعالى حكاية عن هرون لا تاخذ بلحيتي و
براسي والعادة غير جارية بجر اللحية من الانسان عند تسكين غضبه وحزنه الثاني
قوله اني خشيت ان تقول فرقت بين بني اسرائيل وهذا العذر غير لائق بمن طلب تسكين موسى عن
الاخذ براسه على سبيل الاشفاق وازالة الخطاء الثالث قوله فلا تشمت بي الاعداء
والاخذ براس اللحية على سبيل الاشفاق وتسكين الحزن والغيظ لا يستحق به شماتة الاعداء
فدل على ان ذلك انما كان على سبيل الغيظ وقصد الايذاء وبهذه الوجوه الثلاثة يبطل ما
ذكروه من الاحتمال الثاني ايضا وبخصه وجه آخر وهو ان ما ذكروه على خلاف العادة
اذ العادة عند استيلاء الفكر والحزن على الانسان ان يفعل ما ذكروه بنفسه لا بغيره ولا
سيما جذب راس الغير ولحيته وبما ذكرناه ايضا يبطل ما ذكروه من الاحتمال الثالث
الخامسة عشرة قوله تعالى في قصة داود عليه السلام وهل اتاك نبؤ الخصم اذ تسوروا المحراب
الى قوله وخر راكعا واناب ووجه الاحتجاج منه كما نقل المفسرون بجميعهم رووا ان داود عليه
كان يوما في محرابه فراى قرينته فراعه ذلك وقال من انتما فقالا له نحن قرينك
الله ان تحفظ انك من ان تخطئ او تعصي فقال لهما تخليا عني وجربا بي فقال اما اليوم
فلا يدخل علي احد ولا اخرج الى احد ولا ابرح اصلي واقرا الى الليل فبينما هو كذلك
اذ نظر الى كوة فراى فيها طائرا احسن شيء يكون بعضه ذهبا وبعضه ياقوتا فاعجبه
ثم اعرض عنه فوقع الطائر فالتفت فقال داود في نفسه لو قبت واخذت هذا الطاير
وارتبه لابني كان آية فقام اليه فجعل يطير الى ان وقع في الكوة فاهوى اليه الى
الكوة فاذا بامراة تغتسل فلما راها فتنته وقراءته وجعل يطيل النظر اليها
فلما راته توارت منه بشعرها فزاده ذلك عجبا بها ونظره اليها مع الاطالة معصية
لا محالة ثم انه عرض لها في نفسه فقالت زوجي غايب وانت الملك والنبي وما ادري ما
اقول لك وكانت امراة اوريا بن حنان فاستدعاها من غيبته ثم انه قدمه على بعض
الجيوش بغنائه له فمضى الحصون ليقصد قتله فرمي من الحصن بحجر فقتله فتزوج بامراته
ولا يخفى ما فيه من الذنب بمعصية فارسل الله اليه ملكين في صورة خصمين ليبكتاه
على خطيئته ومن قوله نبؤ الخصم اذ تسوروا المحراب الى قوله لقد ظلمك بسؤال نعجتك
الى نعاجه قبل سماع الخصم الاخر ثم انه لما قضي بينهما نظر احدهما الى الآخر وضحك ثم صعدا
الى السماء وموسى ما فعل داود ذنبه وما صنع فخر ساجدا يتضرع ويبكي الى ان نبت
الشجر حول راسه من دموعه ولم يرفع راسه حتى جاءه ملك وامره برفع راسه وقال

ان الله تعالى قد غفر لك ذنبك فذلك قوله تعالى وظن داود انما فتناه فاستغفر ربه وخر
راكعا واناب فغفرنا له ذلك وان له عندنا لزلفى وحسن مآب وقد روى ان الله تعالى
لما غفر له اوحى اليه اما الذنب فقد غفرته لك واما ذهبت المودة التى كانت منى ومنك
وروى انه لما اصاب الخطيئة نفرت الوحوش من حوله فنادى الى ربه حتى على الوحش الانس
بهم فرق عليه فرفع صوته بقراءة فاصغين لسماعه فأنس اليه ثم ناديته هيهات يا داود
ذهبت الخطيئة بحلاوة صوتك فى نقيل ما ذكرتم من امراة اوريا بن حنان من قصد
النظر اليها وقصد قتل اوريا لتزوجها لم يثبت ولم يصح وقوله تعالى وهل اتاك نبؤ الخصم
اذ تسوروا المحراب يعتقد حمل فى ما وبلى ان المتسورين على داود انما كانوا من البشر وان
لفظ النعاج محمول على حقيقته لا على الكناية عن النساء وزعم منهم انما كان لانهم دخلوا
عليه فى غير وقت الدخول عليه فغماذنه وذلك لا يدل على معصية والحمل على هذا التاويل
اولى من قصد بصدده والمعصية من النبى وقد يرتب عليه من الله تعالى بالملائكة فى قولهم
خصمان بغى بعضنا على بعض الى قوله واهدنا الى سواء الصراط حتى انه يلزم منه كذب
الملائكة فى قولهم خصمان بغى بعضنا على بعض ولم يكن كذلك او لانهما دخلا فى كلامهم و
تقديره ارايت او كنا كذلك وكل الصدق الامرين بعيد ويلزم منه الكذب فى قولهم
ان هذا اخى له تسع وتسعون نعجة ولى نعجة واحدة فقال اكفلنيها ان احمل على
اطلاقه حيث لم يكن له نعجة ولا اخيه نعاج ولا قال له ذلك وان نقدر فى الكلام ما
ذكرناه ولا يخفى امتناع الكذب على الملائكة وبعد الاضمار والتقدير فى الكلام وان
سلم ان المتسورين عليه كانوا ملائكة لقصد عتبه فليس فى ذلك ما يدل على كونه مذنبا
فانه روى ان اوريا بن حنان خطب امراة وكان من عادة اهل ذلك الزمان انه
اذا خطب واحد امراة لا يتزوج من الخاطب الثانى الا بعد تزوجها من الخاطب الاول
فخطبها داود بعده او ربما تزوجها اهلها منه لميلهم وروى ايضا انه وقع عينه
على امراة اوريا فاحبته فسأله ان ينزل عنها ليتزوجها لان ذلك كان من عادة الا
لهم فنزل الملك ان يعتاب عليه لكثرة نسائه ومن احببته لا او ريا وانه فى ذلك
مباحا وليس بمعصية وقولهم انه اخطاء بالمبادرة الى الجواب قبل سماع كلام الاخر
ليس كذلك فانه انما حكم بذلك مستقرا بان يكون الامر على ما ذكر وقوله تعالى وظن داود
انما فتناه اى اختبرناه وامتحناه وقوله تعالى فاستغفر ربه وخر راكعا واناب
فلم يكن عن ما يقتضيه ذنب صدر منه بل انما كان ذلك على سبيل الانقطاع الى الله تعالى

والخضوع له والتذلل بين يديه تعظيما له وشكرا وقوله فغفرنا له ذلك معناه انا قبلنا
منه ذلك وكتبنا له ثوابه لما كان المقصود من الاستغفار انما هو الثواب جعل قوله
غفرنا اى فعلنا ما هو المقصود من الاستغفار والذى يدل على صحة ما ذكرناه وان
داود عليه السلام لم يذنب قوله تعالى مرتبا على القضية المذكورة وهى قوله وهل اتاك نبؤ الخصم
اذ تسوروا المحراب يا داود انا جعلناك خليفة فى الارض وقوله تعالى وان له عندنا
لزلفى وحسن مآب ولو كان فى القضية المذكورة عاصيا ومذنبا لما كان قوله تعالى ذلك الكلام
والتعظيم له ملائما للقضية لكونه من قبيل الترتب على العلة فذلك ما يقتضيه والجواب
اما انكار صحة ما ذكرناه من القصة فهو خلاف المشهور من جماعة المفسرين بمجرد
التشهى واتباع الهوى فلا سبيل فيه لدليل قولهم ان المتسورين عليه كانوا من البشر
فهو ايضا من مخرجات الخصوم واحتمالاتهم البعيدة وهو على خلاف اتفاق الرواة و
المشهور من الثقات العارفين بالتفسير وما ذكروه من الترجيح من ما ذكرناه من
القصة ومن ما ذكروه من الاحتمال فهو فرع كون ما ذكروه منقولا وليس كذلك بل
ما ذكروه انما هو مجرد احتمال والمنقول ما ذكرناه فلا ترجيح لغير المنقول على
المنقول قولهم سلمنا ان الداخلين عليه كانوا ملائكة ولكن ليس فى ذلك ما يدل على
كونه مذنبا قلنا دليله ما اسلفناه بالروايات فى الثقات مع كثرة بكائه وتضرعه
وتفرق الوحوش من حوله وقوله تعالى فغفرنا له ذلك وقد سبق فيما تقدم ان المغفرة
تستدعى سابقة الذنب وعلى هذا فما ذكروه من الاحتمالات اما ان يكون مشتملا عليه اولا
فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثانى كان الترجيح لما ذكرناه من الرواية لما
فيها من موافقة الظاهر اما الدلالة على كونه مذنبا قولهم الخ رتب على القصة ما لا يليق بها
بعد كونه مذنبا قلنا ما ذكروه انما كان مرتبا على استغفاره وسجوده وخضوعه
وبكائه وندمه على ذنبه لا فعل الذنب فيكون حلالا بها السادسة عشر قوله تعالى ووهبنا
لداود سليمان نعم العبد انه اواب الى قوله فطفق مسحا بالسوق والاعناق وجه
الاحتجاج بالاية ما روى المفسرون ان سليمان عليه السلام صلى الاولى فجلس على كرسيه ليعرض
عليه خيلا كان قد ورثها من ابيه ولم يزل على كرسيه حتى غابت الشمس وفاتته صلوة
العصر وذلك قوله اذ عرض عليه بالعشى اى بعد زوال الشمس الصافنات الجياد الخيل
وقوله انى احببت حب الخير عن ذكر ربى معنى قوله احببت اى قعدت من اجاب

البعير اذا برك ولصق بالارض ومنه قال احب البعير واحبت الناقة اذا بركت
وكل من ترك شيئا اي ان يفعله فلم يفعله قال قعد عنه ومعنى قوله احببت حب الخير اي
اجل حب الخير ولذلك نصب حب الخير والمراد من الخير الخيل وقيل معناه ان حب
حب الخيل والمراد من قوله عن ذكر ربي اي الصلوة وقد مر فقعدت عن الصلوة حبا
للخيل وقوله حتى توارت بالحجاب اي الشمس على ما قاله المفسرون ولا يخفى ان ترك الصلوة
معصية فان قيل لا نسلم امكان عود الضمير في قوله توارت بالحجاب الى الشمس اذ
هي غير مذكورة بل هو عائد الى الخيل كما قاله ابو مسلم محمد بن بحر فصرح بذكرها وعود
الضمير الى المصرح به اولى ولانها اقرب مذكور الى الضمير من الشمس وعلى هذا فلا يصح
ما ذكرتموه سلمنا عود الضمير الى الشمس ولكن لا نسلم ان المذكور قوله حتى توارت بالحجاب
غاية لعرض الخيل لا لفوات الصلوة وان سلمنا انه غاية لفوات الصلوة فمن انه
قد ذكرنا وعلى الجواز وغيره انه لم لا يكون غاية لفوات عبادة نافلة كان قد اعتاد
سليمان بالعشي فنسيها لاشتغاله بالخيل فقال ما قال على سبيل الاغتمام لما فاته
من الطاعة ولا يخفى ان ترك النافلة ليس بمعصية والذي يدل على انه لم يعص ان
الاول ان الله تعالى ابتداء الآية بمدح سليمان والثناء عليه بقوله تعالى نعم العبد
انه اواب اي راجع بالطاعة الى الله تعالى ولا يحسن عرفا الثناء على شخص ثم
تعقيبه من غير فاصلة باضافة فعل القبيح والمعصية اليه الثاني ان قوله ردوها
علي فطفق مسحا بالسوق والاعناق اما ان يحمل المسح على انه مسح اعرافها و
اطرافها بيده محبة لها كما ذهب اليه مجاهد واما ان يحمل ذلك على انه عرقبها ومسح
اعناقها وسوقها بالسيف كما قاله قوم آخرون فان كان الاول لم يدل على ان عرضها
لم يكن سببا للمعصية اصلا والا كان مسحه لها وملاطفتها وامره بعودها الى ذلك
غير ملائم لكونها سببا للمعصية وان كان الثاني فهو ممتنع لوجهين الاول ما قاله
ابو مسلم من انه لم يجر للسيف ذكر حتى يمكن اضافة المسح اليه ولان العرب لا تسمي
الضرب بالسيف مسحا الثاني انه يمتنع على نبي من انبياء الله ان يعاقب الخيل
لانها شغلته عن الطاعة والجواب قولهم لا نسلم امكان عود الضمير في قوله
توارت بالحجاب الى الشمس اذ هي غير مذكورة قلنا وان لم يكن مصرحا بذكرها ففي الكلام
ما يدل عليها وهو قوله اذ عرض عليه بالعشي اي بعد زوال الشمس والضمير كما يمكن عوده
الى المذكور فيمكن عوده الى ما في الكلام دلالة عليه كيف وان ما ذكرناه متعين

عليه جميع الرواة الثقات من اهل التفسير فلا يكون معارضا بقول واحد لا يوثق به قولهم
عود الضمير الى الخيل اولى لما ذكروه من الوجهين قلنا الترجيح بما يعود الى الدلالات
اللفظية لا يقع في مقابلة النقل ولهذا فانه لو كان اللفظ حقيقة في معنى ومجازا في معنى
ونقل الناقل عن المتكلم انه اراد باللفظ ارادة جهة المجاز فانه يقدم على ما يقتضيه اللفظ
من الحقيقة وقد بينا ان نقل الرواة المعتبرين من المفسرين مساعد لما ذكرناه دون ما
تفرد به ابو مسلم وكان اولى قولهم سلمنا عود الضمير في قوله حتى توارت بالحجاب الى الشمس
ولكن لا يمتنع ان يكون ذلك غاية لعرض الخيل قلنا ولا منافاة من كونه غاية لعرض الخيل
ومن كون العرض الى غروب الشمس سببا لفوات الصلوة على ما ذكرناه وما ذكره الجبائي
فقول مبتدع غير موثوق به فلا يقع في مقابلة رواية الثقات المعتبرين من المفسرين
قولهم انه تعالى ابتداء الآية بمدح سليمان والثناء عليه لا نسلم ذلك فانه قد قال بعض هو
زعم اهل الادب ان قوله نعم العبد يحتمل ان يكون لسليمان ويحتمل ان يكون لداود وعند ذلك
ملايم اما ان يتعذر الجمع بين هذا الثناء وبين ما نسب اليه من ترك الصلوة او لا يتعذر فان
تعذر وجب صرفه الى داود ضرورة صحة ما ذكرناه من النقل وان لم يتعذر فقد
بطل ما ذكروه قولهم اما ان يحمل ذلك لها ومسحه للسوق والاعناق على المسح باليد او
العرقبة بالسيف قلنا وما المانع من حمله على العرقبة قولهم لم يجر للسيف ذكر قلنا اكثر
اهل التفسير وهم ارباب اللغة ذهبوا الى ان المسح هنا بمعنى القطع وسواء كان ذلك
بالسيف او بغيره ولهذا يقول العرب مسحه بالسيف اذا قطعه قولهم العرب لا تسمي الضرب
بالسيف مسحا لا نسلم ذلك فان العرب تقول علاه بالسيف اذا ضربها قولهم يمتنع على
النبي ان يعاقب الخيل لكونها شغلته عن العبادة قلنا ليس في ذلك ما يدل على العقوبة لها بل
ليتصدق بلحومها على الفقراء والمساكين لتكون كفارة عن تفريطه ويكون تخصيصه لها بذلك
لكونها سبب شغله عن العبادة ولكونها احب ماله اليه مبالغة في القربة الى الله على ما قال تعالى
لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون المسالة العاشرة قوله حكاية عن يونس عليه السلام وذا النون
اذ ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر عليه فنادى في الظلمات ان لا اله الا انت سبحانك
اني كنت من الظالمين ووجه الاحتجاج به انه وصف نفسه بانه كان من الظالمين فلا يخلو اما
ان يكون صادقا او كاذبا فان كان صادقا فالظلم ذنب ولهذا قال تعالى ولو يؤاخذ
الله الناس بظلمهم ما ترك على ظهرها من دابة رتب العقاب على الظلم فدل على كونه معصية
وان كان كاذبا فالكذب ايضا ذنب ومعصية بالاجماع وعلى كل تقدير يكون مذنبا فان قيل

لا يلزم من صدقه في ذلك ان يكون مذنبا وذلك لانه يحتمل انه اراد به اني كنت من الجنس الذين
يقع منه الظلم وهم جنس البشر ويكون القصد من ذلك الخضوع لله تعالى ونفي التجبر والتكبر عن
ما اضافة نفسه الى الجنس بقصد رفع الظلم لكونه بين يدى الله تعالى في مقام السوال والطلب
كما هو العادة من عادة السوال بين ايدى الملوك وذلك لا يدل على صدور الذنب منه
ان يكون قد اضاف الظلم ايضا الى نفسه فلا يبعد ايضا تسميته ظالما لتركه بعض
المندوبات وتفويت نفسه ثوابه كما سبق تحقيقه في قصة آدم عليه السلام وترك المندوب ليس
معصية كما سبق ايضا والجواب انما ذكروه من الاحتمال الاول وان كان قريبا الا انه
على خلاف الظاهر وما يتبادر الى الفهم من قول القايل لغيره انك من الظالمين لانه يفهم منه
انه من جنس يقع منهم الظلم بل يفهم منه انك متصف بصفات الظالمين ونحن انما نتمسك
في هذا الباب بالظاهر اذ المسئلة غير قطعية على ما حققناه ولا يجوز ترك الظاهر من
غير دليل وما ذكروه من الاحتمال الثاني فقد سبق جوابه في الحجة الاولى الثانية عشر
ما روى الثقات من اهل التفسير كابن عباس والحسن وغيرهما ان النبي صلعم كان
يصلي يوما بمكة بقوله تعالى افرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى فتمنى في نفسه
شيئا كما تمنى الناس فالقى الشيطان على لسانه فانهن عند الله من الغرانيق العلى و
ان شفاعتهن لترتجى وان قريشا لما سمعت ذلك سرت به وقالوا انا نسمع بذكر آلهتنا
بخير فنزل عليه جبريل عليه السلام معاتبا له وقال تلوت على الناس ما لم اتله به فحزن
لذلك حزنا شديدا فنزل قوله تعالى مسليا له وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي
الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان ولا يخفى ان الاخبار
عن اللات والعزى بانهن من الغرانيق العلى اي الملائكة وان شفاعتهن لترتجى كذب
والكذب عند الخصوم غير جائز على الانبياء عمدا او سهوا فان قيل التمني قد يطلق
ويراد به التلاوة قال الله تعالى لا يعلمون الكتاب الا اماني اي لا يعرفونه الا تلاوة
وقال حسان بن ثابت تمنى كتاب الله اول ليله وآخره لاقى حمام المقادر اي اذا تلا
كتاب الله وقد يطلق على الفكر فلعل قريشا ان كان المراد منه التلاوة فلا نسلم انه لم
يكن ما جرى على لسانه لانه اما ان يكون عمدا او سهوا لا جائز ان يكون عمدا لانه افتراء على
الاصنام والاخبار عنها بعلو الرتبة وعظم الشان عند من يكون معتقدا انها لها الهية مما
بها اغراء واعتقاده بهم من الكفر والانبياء منزهون عن الكبائر منا ومنكم وان
اختلفنا في الصغاير ولا جايز ان يكون ساهيا لقوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ان الحاد

تحيل ان يقع من النبي سهوا هذه الالفاظ المطابقة لوزن السورة وما يعقبها من معناها لانه
يمتنع على العادة حتى يشتد صعوبة ان يجري على لسانه في اثنائها بيت مطابق لوزن القصيدة و
معنى ما تقدم منها وليس هو منها وهو ساه فيه وعند ذلك يحتمل ان يكون النبي صلعم قد قرا
تلك السورة وان كان في الصلوة والمشركون حوله من قريش فلما انتهى الى قوله تعالى ومناة
الثالثة الاخرى وعلم من قرب منه منهم انه سيورد بعدها كلاما فيه ذم آلهتهم فقال كما كان وقف
له فانهن عند الله الغرانيق العلى وان شفاعتهن لترتجى فظن السامعون ان ذلك انه
جرى على لسان النبي صلعم لانهم كانوا يلغطون عند قراءته طلبا لتغليطه وهو المراد من
قوله تعالى الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته اي القى في قلوب الناس التحريف لتلاوته
واضافة ما ليس منها اليها وان سلمنا ان ذلك مما جرى على لسانه الا ان المراد من قوله
تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهن لترتجى الملائكة وقد كان ذلك قرآنا فلما توهم
المشركون ان المراد آلهتهم نسخت تلاوته وان سلمنا ان المراد اللات والعزى وانه لم
يكن قرآنا غير انه عليه السلام كان اذا قرا القرآن على قريش توقف في فصول الآيات واتى بكلام
آخر على سبيل الاحتجاج عليهم فلما قال افرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى قال عليه السلام
تلك الغرانيق العلى ومنها الشفاعة ترتجى مستفهما على سبيل الانكار عليهم مع حذف
همزة الاستفهام فانه جائز على ما سبق ولا يمتنع ان يكون ذلك في الصلوة لان الكلام كان
جائزا ونسخ بعد ذلك وهذا كله ان كان المراد من قوله تمنى التلاوة وان كان المراد الفكرة
وتمني القلب فمعنى قوله القى الشيطان في امنيته انه يوسوس اليه عند تمنيه بالباطل
ويحدثه بالمعاصي وقوله تعالى فينسخ الله ما يلقي الشيطان اي انه يبطل ذلك ويذهبه
عن قلبه بما يرشده اليه من مخالفة الشيطان وذلك لا يدل على تحقق المعصية من النبي صلعم و
الجواب ان المراد بالتمني ههنا انما هو التلاوة وبيانه من ثلاثة اوجه الاول انه ورد
عليه الآية من السبب وهو ما سبق من قوله تلك عند الله من الغرانيق العلى وذلك انما وقع
في التلاوة لا في تمني القلب الثاني قوله تعالى فينسخ الله ما يلقي الشيطان ولفظ النسخ في
الشرع معهود في نسخ التلاوة او حكمها دون ما خطر بالقلب فكان حمله عليه متعينا الثالث
قوله تعالى ثم يحكم الله آياته قال ابن عباس معناه باخراج ما ليس منها عنها والمراد بالآيات
آيات القرآن وهي تعرف بالتلاوة لا بتمني القلب قولهم ان ذلك جرى على لسانه قلنا هذا
خلاف المنقول على لسان الرواة الثقات ونزول جبريل معاتبا له بقوله تلوت على
الناس ما لم اتله به قولهم اما ان يكون عمدا او سهوا قلنا ما المانع ان يكون سهوا وقولهم

سنقرئك فلا تنسى فهو مشروط بعدم المشيئة على ما قال الا ما شاء الله فلم قلتم انه
لم يشاء ذلك قولهم انه لعان يحل النسيان في مثله كما قلنا انا اذا دتم بذلك
انه جرت عادته كاستحالة انقلاب الجبال ذهبا والبحار دما في وقتنا هذا فهو مسلم
وان اردتم به انه مما ينافيه النبوة فهو مسلم ولا حاجة الى ذلك ثم ذلك ارتفع قولهم
يحتمل ان يكون ذلك من كلام من قرب من المشركين منه وقت قراته قلنا هذا مجرد احتمال
فلا تقع في مقابلة المنقول الظاهر باي طريق كان قولهم المراد من قوله تلك الغرانيق
العلى الملائكة وان كان ذلك قرآنا فنسخ ليس كذلك لوجوه ثلثة الاول ان الرواية كما ذكرنا
وهو قوله فانهن من الغرانيق العلى والضمير عائد الى اللات والعزى ومناة الثالثة
الاخرى اذ ليس ثم ما يمكن عود الضمير اليه الا ذلك وذلك لا يتصور بان يكون قرآنا
الثاني انه لو كان ذلك من القرآن لكان الظاهر اشتهاره وشيوعه كساير الآيات
المنسوخة وهو على خلافه الثالث انه تعالى وصف ذلك بانه من القاء الشيطان و
القرآن لا يكون كذلك قولهم انه ذكره منه على سبيل الاحتجاج على المشركين ليس كذلك
لوجهين الاول ان الرواية كما ذكرناه وذلك لا يتصور فيه الاحتجاج الثاني انه وصف
بانه من القاء الشيطان وما يكون حجة على المشركين لا يكون من القاء الشيطان واثر
وسوسته كيف وان المنقول انه ذكر ذلك في الصلوة وعند ذلك فلا يخلو اما ان يكون الكلام
في الصلوة في ذلك الوقت محرما او لم يكن محرما فان كان الاول فقد صدر منه الذنب و
المعصية اما عامدا او ناسيا وهو خلاف اصول الخصم وان كان الثاني فقد قال النبي صلعم
المصلي يناجي ربه والظاهر من حاله انه لا يشتغل حالة المناجاة للرب تعالى بغيرها ولا
يخفى ان الاحتجاج على المشركين في حالة الصلوة اشتغال بغير مناجاة الرب ثم فكان
بعيدا المسألة عشر قوله تعالى مخاطبا للنبي صلعم انا فتحنا لك فتحا مبينا ليغفر لك الله ما
تقدم من ذنبك وما تاخر وهو صريح في ان النبي صلعم له ذنب فان قيل المراد من ذلك
ما تقدم وما تاخر من ذنوب امتك وانما حسنت اضافة ذنوب امته اليه لانه كبير امته
وزعيمهم ويصح ان يقال لمن كان راس القوم وكان مقدما عليهم اذا جنى بعض اتباعه
انت فعلت ذلك الفعل وان لم يكن هو الفاعل له حقيقة ويمكن ان يقال معناه ليغفر لك
لاجلك ما تقدم وما تاخر من ذنوب امتك واضافته توهم اليه لان الذنب مصدر
والمصدر يصح اضافته الى الفاعل كما يقال اعجبني ضرب زيد عمرا اذا اضافوه الى الفاعل
ويصح اضافته الى المفعول كما يقال اعجبني ضرب زيد عمرو بالرفع وتقديره اول اعجبني ان

الرسول صلى الله عليه وسلم فيما يخبر به عن الله ويؤديه الينا عنه وكل ما هو دالة ذلك
على امتناع صدور المعصية عنه قولهم لان الغرض من ارساله انما هو الامتثال والتبع
فهو مبني على فاسد اصولهم في وجوب رعاية الحكمة في افعال الله وهو باطل على ما سبق
في التعديل والتجويز وان سلمنا وجوب رعاية الحكمة في افعال الله واحكامه فلا نسلم
ان المقصود من وجوب الاتباع الامتثال بل امكن ان يكون لحكمة اخرى اما ظاهرة او غير
ظاهرة لنا ولهذا فانا قد اتفقنا على وجوب العبادات وتحريم المحظورات وان لم يكن الحكمة
فيها هو الامتثال لتحقق الحكمة من الوجوب والتحريم ولو كان المقصود من ايجاب الله في
العبادات هو الامتثال لما تصور بان لا يحصل مقصوده منه وان سلمنا ان المقصود من الوجوب
انما هو الامتثال ولكن الامتثال الذي لا يعرف بعد او الامتثال مع نفرة اما الاول ممنوع اذ
هو دعوى محل النزاع والثاني مسلم ولهذا فان العقلاء واهل العرف يجوزون على ان
كون الشخص ضعيفا خاملا محتقرا في الاعين مستخفا في النفوس قليل الاتباع والاسناد
مما يقلل الانقياد له والدخول تحت حكمه والطاعة له ومع ذلك فقد اجمعنا على انه
لا ممتنع على النبي صلعم مع ظهور المعجزة على يديه ان يكون متصفا بهذه الصفات فكذلك في
المعاصي ولاسيما اذا كان صدورها عنه عن سهو وخطاء في التاويل وابلغ من ذلك
ان يكون قد صدرت عنه قبل الرسالة الشبهة الثامنة انه يلزم من صدور المعصية عن
الرسول امر ممتنع وبيان الملازمة من ستة اوجه الاول انه يلزم ان يكون استحقاقه
للعقوبة اشد من استحقاق غيره لان زيادة العقوبة على حسب تفاحش المعصية على
ما قال تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وقوله تعالى من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها و
قوله تعالى يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين و
لاجل ذلك وجب الرجم على المحصن دون غيره وشرع الحد في حق الحر دون العبد
ولا يخفى ان صدور المعصية ممن عظمت نعمة الله عليه افحش من صدورها من غيره ولا
نعمة اتم من نعمة النبوة فكان صدور المعصية على النبي افحش من غيره والقول بان
حال النبي صلعم في استحقاق العقاب فوق حال غيره من العصاة من امته مخالف للاجماع
الثاني انه يلزم من صدور المعصية عنه ان يكون فاسقا ويلزم من ذلك ان لا يكون مقبول
الشهادة لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا ومن لا يكون
مقبول الشهادة يمتنع ان يكون مقبول القول في الاديان وذلك محال الثالث انه
يلزم من صدور المعصية عن الرسول ايذاؤه بزجره والانكار عليه لانه من المنكر

واجب وايذاء الرسول ممتنع لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا
والآخرة الرابع انه لو صدرت المعصية عن الرسول فاما ان يكون مأمورين باتباعه
او لا والاول محال لقوله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء والثاني محال لقوله تعالى حكاية عنه
قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ولقوله تعالى ولقد كان لكم في رسول الله اسوة
حسنة الخامس لو صدرت عنه المعصية لكان من اهل جهنم لقوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم وذلك باطل اتفاقا الاجماع السادس انه يلزم من صدور
المعصية عن الرسول ان يكون ظالما لنفسه ويلزم من ذلك ان يكون ملعونا لقوله تعالى
الا لعنة الله على الظالمين وان لا ينال عهد الله لقوله تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات
فاتمهن قال اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي
الظالمين قال ابن عباس المراد بالعهد هنا الامامة ومعناه ان الظالمين لا
يؤتم بهم ويلزم من ذلك ان لا يكون الرسول مؤتما به وهو محال والجواب لا نسلم انه يلزم
من صدور المعصية عن النبي امر ممتنع قولهم انه يلزم منه ان يكون مستحقا للعقاب
على معصيته بناء على استحقاق غير معقول لنا ان اردتم باستحقاقه للعقاب
انه يجب على الله تعالى ان يعاقبه فهو باطل لما اسلفناه من امتناع ذلك على الله تعالى وان
اردتم ملازمة العقاب له سمعا فهو ايضا ممنوع فلم قلتم دليله قوله تعالى ومن يعمل
مثقال ذرة شرا يره وقوله ليجزي الذين اساءوا بما عملوا وقوله تعالى من اساء فعليها
الى غير ذلك من الآيات قلنا ولا نسلم وجود صيغ العموم في الاشخاص في هذه
الآيات على ما عرف من اصلنا وان سلمنا العموم في الاشخاص فلا نسلم العموم في قوله
مثقال ذرة وكذلك في الاساءة بل هو مطلق وقد عمل به في الكفر والكبائر و
المطلق اذا عمل به في صورة خرج عن ان يكون حجة في غيرها وان اردتم جواز عقابه
عقلا فهو كذلك عندنا لكن ان كان ممتنعا سمعا وان اردتم به غير ذلك فبينوه وان
سلمنا لزوم العقاب على المعصية ولكن لا نسلم لزوم المساواة ولفظ التسوية في الآية
مطلق وقد عمل به في صورة فلا يكون حجة كيف وان ما ذكروه وان دل على امتناع
صدور المعصية منه في حالة النبوة فليس فيه ما يدل على امتناعها قبل النبوة قولهم يلزم
منه ان يكون فاسقا غير مقبول الشهادة ممنوع اذ الكلام انما هو في جواز ارتكاب
الصغائر من غير مداومة عليها وذلك عندنا غير موجب للفسق ورد الشهادة
قولهم يلزم من ذلك ايذاء النبي بالانكار عليه وهو غير جائز قلنا الانكار عليه بتقدير

ضرب زيد عمرا او تقدم الثاني كاعجبني ان ضرب عمرو زيدا وان سلمنا صدور تلك الذنوب
عنه لكن بمعنى ترك الاولى لا بمعنى ارتكاب ما هو في نفسه محظور ولهذا فان من فوت على
نفسه ما له فيه مصلحة وان لم يكن تركه محرما يصح ان يقال انك مسيء ومذنب بالنظر الى
حق نفسك وليس ذلك من التاويل التي تمتنع على الانبياء فعلها والجواب عن قولهم المراد
به ما تقدم وما تاخر من ذنوب امتك فلما نقل عن اكثر المفسرين كالقاشي وغيره
انهم قالوا المراد منه ما تقدم من ذنبه عليه في الجاهلية وما تاخر اي بعد النبوة وما
ذكروه فغير مروي عن موثوق به كيف وانه ممتنع الحمل على ما ذكروه اما الاحتمال
الاول فلانه انما يحسن اضافة فعل الاتباع الى متقدمهم اذا كان فعلهم مرتبطا به وهو
منه بسبب ذلك بان يكون بسبب تمكينهم من الفعل او اقدامهم عليه وعدم خوفهم من المعصية
عليهم لاطراحهم واما اذا لم يكن كذلك فلا ولا يخفى ان ما نحن فيه ليس كذلك وما ذكروه
من الاحتمال الثاني وهو اضافة الذنب اليه لكونه مصدرا فانما يصح فيما كان من المصادر
متعديا كالضرب ونحوه واما ما لا يكون متعديا كالذنب فلا نسلم صحة الاضافة الى
المفعول ولان ذلك اتم في العربية وان سلمنا صحة هذه الاضافة غير انها خلاف
الظاهر من اضافة الذنب الى النبي صلعم ولهذا كان حمله على صدور الذنب منه متبادرا
الى الفهم بخلاف ما ذكروه من الاحتمال لانه لا يفهم من اللفظ الا بعد تكلف ومشقة
في النظر ولا يخفى ان ترك الظاهر من غير دليل ممتنع قولهم ذلك محمول على ترك الافضل
والاولى ليس كذلك فانه لا مناسبة بين الغفران والذنب بهذا المعنى كيف وانه على
خلاف من اللفظ ممتنع المصير اليه الا بدليل العشرون قوله تعالى مخاطبا للنبي صلعم
الم نشرح لك صدرك ووضعنا عنك وزرك الذي انقض ظهرك ووجه الاحتجاج به
انه تعالى صرح بوضع الوزر عنه فان قوله الم نشرح لك صدرك ووضعنا عنك
وزرك وان كان بلفظ الاستفهام الا انها للوجوب ولفظ الوزر ظاهر
في الذنب اذ هو المتبادر من لفظ الوزر الى الفهم وذلك يدل على سابقة الذنب
ولهذا قال المفسرون المراد منه ما كان قبل الرسالة منه من الذنوب في الجاهلية لانهم
انما الوزر هو الذنب بل الوزر في اللغة هو الثقل وكل شيء حمله الرجل على ظهره فاثقله
فهو وزر ومنه سمي الوزير وزيرا لانه يتحمل اثقال صاحبه ومنه قوله تعالى حتى تضع الحرب
اوزارها اي اثقالها واهلها والذنب انما سمي وزرا تشبيها بالوزر الذي هو الثقل
الحقيقي وعند ذلك فلا يمتنع ان يكون المراد بلفظ الوزر في الآية ما كان يثقل من الم

والغم خاطبه بقوله ووضعنا عنك وزرك فذكر له ما انعم عليه به ليقابله بالشكر و
ليس في ذلك ما يدل على سابقة الذنب والجواب ان الوزر وان كان في اللغة حقيقة
في الثقل الحقيقي فهو مجاز فيما عداه ولا يخفى ان حمل الوزر على الذنب مجازا غير مشهور في
العرف لتبادره الى الفهم عند الاطلاق خلاف ما عداه فكان حمله عليه اولى ولا يصرف
الا بدليل كيف وان هذه السورة مكية لانها نزلت على النبي صلعم وهو في غاية الضعف
وشدة الخوف من الاعداء وقبل اعلاء كلمته ونشر اعلامه فامتنع الحمل على ما
ذكروه من الاحتمال فان قيل فيحتمل ان يكون المراد من قوله الم نشرح لك صدرك
ووضعنا عنك وزرك المستقبل وان كان ظاهرا في الماضي كما في قوله ونادى اصحاب
النار اصحاب الجنة وقوله ونادوا يا مالك وان سلمنا ان المراد به الماضي فيحتمل انه
لما بشره بانه يعلي دينه ويظهر كلمته ويشفيه من اعدائه وهو واثق بصدق الله تعالى فيما
وعده كان بذلك قد وضع عنه ثقل غمه بسبب خوفه قلنا اما الاول وان كان
محتملا الا انه على خلاف الظاهر فلا يصار اليه الا بدليل واما الثاني فبعيد ايضا
فان مقتضى قوله تعالى ووضعنا عنك وزرك رفع الوزر مطلقا والوعد بما ذكروه
لا يرفع الوزر مطلقا فان الغم الحاصل من عناد المشركين له وخوفه منهم في الحال
حاصل وان قل بسبب توقعه بوعد الله تعالى ازالته فكان الحمل على ما ذكرناه اولى وعند
هذا فلا بد من الاشارة الى شبه الخصوم والتنبيه على وجه الانفصال منها الشبهة
الاولى وهي العمدة الكبرى للخصوم وهي ان المعجزة لما دلت على صدق الرسول في دعواه
الرسالة من حيث انها ظهرت على يده بقول من الله تعالى منزلة التصديق له بالقول فقد
دلت على وجوب اتباعه بواسطة دلالتها على صدقه لان الغرض من ارساله وتصديقه
انما هو وجوب اتباعه فيما يخبر به ويؤديه الينا فكل ما يقدح في القبول له ووجوب الامتثال
فالمعجزة تدل على امتناعه وعند هذا فلا يخفى ان من يجوز عليه المعاصي ولا يؤمن
منه الاقدام عليها ان الانفس لا تكون ساكنة الى قبول قوله واستماعه لسكونها الى
من لا يجوز عليه شيء من ذلك والعادة والعرف شاهدان بذلك فاذن القول بصدور
المعصية من النبي مما يؤثر في تقليل الاتباع قوله وقبوله فكان ممتنعا وعلى هذا ايضا
يمتنع صدورها عنه قبل النبوة لان السكون الى من صدرت عنه المعصية وان تاب و
اقلع عنها لا يكون كالسكون الى من لم تصدر عنه اصلا وعلى هذا يكون الكلام
في امتناع المعصية منه على سبيل الخطا والنسيان والجواب وان سلمنا وجوب اتباع

صدور المعصية منه اما ان يكون مشروعا او غير مشروع فان كان الاول فالتحريم فعل
ما هو مشروع ممتنع بالاجماع وان كان الثاني فقد امتنع لزوم اتباع النبي عم الكلم
قولهم اما ان نكون مامورين باتباعه او لا قلنا غير مامورين باتباعه في المعصية
وما ذكروه من آية الاتباع فعامة وقوله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء خاص و
الخاص مقدم على العام قولهم يلزم ان يكون من اهل جهنم لانه تعالى قال ومن يعص الله و
رسوله فان له نار جهنم لا نسلم صيغة العموم في كل الاشخاص وان سلمنا صيغة العموم
في كل الاشخاص فلا نسلم انه يلزم من العموم في الاشخاص العموم في الاحوال ولهذا
فانه لو قال لزوجاته من دخلت منكن الدار فهي طالق فانه وان كان عاما في
الزوجات فلا يكون عاما لكل دخول ولهذا فانه لا يتكرر الطلاق بتكرار الدخول وكذا لم
لا يلزم من العموم في الاشخاص فيما نحن فيه العموم في المعصية وان سلمنا العموم في كل معصية
لكنه مخصوص بالاجماع وبقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء و
العام بعد التخصيص لا نسلم انه يبقى حجة وان سلمنا انه حجة فيما عدا جواز صدور الصغائر
عن الانبياء والاجماع منعقد على نجاتهم من النار فيجب اخراجهم من العموم جمعا بين الادلة
باقصى الامكان قولهم يلزم من ذلك ان يكون ظالما لنفسه وان يكون ملعونا لانه ذلك وقوله تعالى
الا لعنة الله على الظالمين لا نسلم كل ظالم بل هو خاص في الظالمين الذين يصدون عن سبيل الله و
يبغونها عوجا وهم بالآخرة هم كافرون على ما نطقت به الآية وذلك غير متصور في حق من
اقتصر على فعل الصغيرة فلا يكون الآية متناولة له قولهم ويلزم منه ان لا ينال عهد الله وان
العهد هو الامامة قلنا وقد قال ابن عباس من اهل التفسير معناه لا ينال عهدي ان
ينال الظالمين خاصة يوم القيامة وليس في ذلك ما يدل على انه لا يشتمه ان كان الجرح في
عهده وليس قول المفسرين اولى من الآخر وان سلمنا ان المراد بالعهد ما ذكروه غير
ان العاصي وان كان ظالما فهو ظالم لنفسه ولكن لا نسلم العموم في لفظ الظالمين وان سلمنا
صيغة العموم فيجب تخصيصه بالظالمين من اصحاب الكبائر جمعا بينه وبين ما ذكرنا
من الادلة فان الجمع اولى من التعطيل الشبهة الثالثة لو وجدت المعاصي من الانبياء لكانت
الملائكة افضل منهم لان الملائكة معصومون على ما ياتي والانبياء غير معصومين وقد قال تعالى
ام نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض وقال ان اكرمكم عند الله
اتقاكم واللازم ممتنع من الاشاعرة والشيعة والجواب لا نسلم الملازمة قولهم الملائكة معصومون
ممنوع على ما ياتي وان سلمنا ان الملائكة معصومون ولكن لا نسلم ان الانبياء افضل على ما هو مذهب

غيرهم

القاضي ابي بكر وجماعة من اصحابنا الشبهة الرابعة هو ان الله تعالى قد وصف بعض الانبياء
بالاخلاص وذلك قوله تعالى في حق ابرهيم واسحق ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى
الدار وقوله تعالى في حق يوسف انه من عبادنا المخلصين ثم قد قال حكاية عن ابليس رب
بما اغويتني لازينن لهم في الارض ولاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين وذلك
يدل على امتناع صدور المعصية منهم والا لما كان الاستثناء صحيحا والجواب ان ما
ذكروه هو حكاية عن مقال ابليس ولا حجة فيه وان سلمنا ان قوله حجة فبيانه يحمل على
الاغواء على الاضلال والاشراك بالله تعالى جمعا بينه وبين ما ذكرناه من الادلة وان الشرك ممتنع
على الانبياء بالاجماع منا ومن الخصوم الشبهة الخامسة قوله تعالى ولقد صدق عليهم
ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين ثم ان لم يكن المستثنى هم الانبياء والا لكان
غير النبي افضل من النبي وهو خلاف الاجماع وان كان المستثنى هم الانبياء لزم امتناع صدور
المعصية منهم والا لكان متبعين لابليس وهو خلاف النص والجواب انه يجب ان يحمل
قوله تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه في اتباعه في كبائر الذنوب فاتبعوه فيما صدق عليه
ظنه من الكبائر جمعا بينه وبين ما ذكرناه من الادلة والاجماع على عصمة الانبياء باجماع
المسلمين قبل الانذار

الاصل السادس فيما قيل في عصمة الملائكة

والتفضيل بينهم وبين الانبياء عليهم السلم ويشتمل على فصلين

الفصل الاول في عصمة الملائكة عليهم السلم

وقد اختلف المتكلمون في ذلك نفيا واثباتا فاحتج
كل واحد من الطرفين بحجج ونحن نذكر الاشبه منها وننبه على ما فيها اما القائلون بنفي العصمة
فقد احتجوا بحجج الاولى ان ابليس كان من الملائكة وقد عصى فخالف امر الله تعالى بالسجود لادم
والدليل انه كان من الملائكة امران احدهما انه استثناه من الملائكة وذلك يدل على انه من
جنسهم الثاني ان الامر بالسجود لادم انما كان للملائكة بدليل قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا
لادم ولولا كون ابليس من الملائكة لما كان عاصيا ولا يخفى ان الامر للملائكة لا يكون
امرا له ودليل عصيانه قوله تعالى الا ابليس ابى واستكبر وكان من الكافرين الحجة الثانية
قوله تعالى واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها
ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال اني اعلم ما لا تعلمون وفي الاية
احتجاجات كثيرة غير انا نقتصر على ما هو الاشبه منها وذلك من ثلثة اوجه الاول انهم
ذكروا ذلك بطريق الاعتراض على الله تعالى وانه رد على فعله وذلك من اعظم الذنوب الثاني انهم
اغتابوا بني ادم ونسبوهم الى الفساد وسفك الدماء والغيبة ذنب لقوله تعالى ولا

يغتب بعضكم بعضا نهى عن الغيبة والنهي ظاهر في التحريم ثم شبه ذلك باكل لحم الميت
والمشبه به حرام فكذلك ما شبه به ولولا ان الغيبة معصية لما كان كذلك الثالث
انهم كذبوا فيما نسبوا بني ادم اليه اذ كل بني ادم ليس كذلك والكذب معصية الرابع
انهم نسبوا انفسهم الى التسبيح والتقديس بعدما طعنوا في بني ادم على طريق الترفع
والتعلي وذلك عجب منهم بانفسهم والعجب من الذنوب المهلكة فان قيل لا نم ان
ابليس كان من الملائكة بل كان من الجن وهو ابو الجن كما قال ابن مسعود والزهري
والحسن وغيرهم ويدل عليه قوله الا ابليس كان من الجن والجن ليسوا من الملائكة
لوجوه ثلثة الاول قوله تعالى ويوم يحشرهم جميعا ثم نقول للملائكة اهؤلاء اياكم كانوا
يعبدون قالوا سبحانك انت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن وذلك
يدل على ان الجن غير جنس الملائكة الثاني هو ان ابليس له ذرية على ما قال تعالى
افتتخذونه وذريته اولياء من دوني والملائكة لا ذرية لهم لان الذرية لا يكون
الا من ذكر وانثى والملائكة لا اناث فيهم بدليل قوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد
الرحمن اناثا بطريق الانكار والتهديد بدليل قوله ستكتب شهادتهم و
يسئلون الثالث ان ابليس مخلوق من النار لقوله انا خير منه خلقتني من نار وخلقته
من طين والملائكة مخلوقون من نور وعلى هذا فلا يمتنع استثناؤه من الملائكة وان
لم يكن من جنسهم كما في قوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما الا قيلا سلاما سلاما وقوله
لا اله الا الله من غير الجنس الذي نفاه واما عصيانه فلا لدخوله في امر الملائكة بل
لانه كان مامورا بالسجود على الانفراد بدليل قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك و
ذلك يدل على تخصيصه بالامر واما الاية الاخرى فلا نم دلالتها على عصيان الملائكة
وقولهم في الوجه الاول انهم ذكروا على وجه الاعتراض على الله تعالى والانكار عليه في
فعله غير مسلم بل انما سالوا التعلم كذلك كما قال الاخفش وثعلب وقال الاخرون
من اهل المعنى لم يذكروا ذلك على سبيل الاستعلام والاستفهام لقوله تعالى لا يسبقونه
بالقول وهم بامره يعملون بل انما ذكروا ذلك وان كانت صورته صورة الاستفهام
على طريق الاثبات تصديقا لما اخبرهم وذلك ان الله تعالى اخبرهم بانه يجعل في
الارض من يفسد فيها ويسفك الدماء فقالوا تصديقا له اتجعل فيها من يفسد فيها
ويسفك الدماء والمراد به يجعل ويجوز في لغة العرب ان يطلق لفظ الاستفهام
ويراد به الاثبات قال جرير الستم خير من ركب المطايا واندى العالمين بطون راح

اي انتم خير من ركب المطايا وقد قال اهل التفسير انما ذكروا ذلك على طريق الوعظ
لقيهم من ذلك وعلى كل تقدير فلا يكون ذلك منهم بطريق الانكار وعلى هذا فما ذكر
ماذكرتموه من الوجه الثاني والثالث ايضا قولهم في الوجه الرابع انهم ذكروا
ذلك على سبيل التفخر والعجب ليس كذلك بل انما ذكروه على طريق الاخبار بالانقياد
له والطاعة له والتعظيم لشانه والتذلل بين يديه كما في قول الواحد منا لغيره
اذا اراد التذلل بين يديه انا عبدك وخديمك وخادم بخدمتك وان سلمنا دلالة ما
ذكرتموه على وقوع الذنوب من الملائكة فهو معارض بما يدل على عدمه وبيانه من وجهين
الاول قوله في صفة الملائكة يسبحون الليل والنهار لا يفترون ومن هذه لا يتحقق صدور
الذنب منه لان في حالة صدور الذنب منه يستدعي الفتور في التسبيح وهو خلاف
مدلول الآية الثاني قوله تعالى في صفتهم يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون
وقوله لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون وذلك يدل على عدم المعصية في حقهم
وذلك لان المعصية اما مخالفة الامر او النهي لا جائز ان يقال انها في حقهم مخالفة الامر
اذ هو خلاف النص ولا جائز ان يقال انها مخالفة النهي لان النهي عن الشيء امر باحد
اضداده ومخالفة النهي انما يكون بارتكاب المنهي عنه وارتكاب المنهي يلزم منه ان لا
يكون قد تلبس بضد من اضداد المنهي وفيه مخالفة الامر وهو خلاف مدلول الآية والجواب
قولهم لا نزاع ان ابليس كان من الملائكة قلنا دليله ما ذكرناه قولهم انه كان من الجن قلنا
لا منافاة بين الامرين فانه قال ابن عباس وهو ترجمان القرآن وغيره من المفسرين ان
ابليس كان من الملائكة من قبيل يقال لهم الجن لانهم كانوا خزان الجنان ولا يخفى ان الجمع بين
النقلين وموافقته ما ذكرناه من الدلالة السمعية اولى مما ذكروه وقوله تعالى ويوم يحشرهم
جميعا الآية جوابان الاول لا نسلم صيغة العموم في الملائكة الثاني سلمنا العموم غير انه
ذكر اهل التفسير ان الجن قبيلة من الجان وكانوا سكانا في الارض قبل خلق ابينا آدم وهم
طائفة من سكان الارض تعبر عنهم بالجن باستتارهم وليس من قبيل الملائكة الذين هم خزان
الجنان وعند هذا فيجب حمل الآية على الجن الذين ليسوا من جنس الملائكة جمعا بين الادلة
قولهم ان الذرية لا تكون الا من ذكر وانثى مسلم قولهم الملائكة لا اناث فيهم قلنا انما يلزم
ان يكون في الملائكة اناث ان لو امتنع حصول الذرية من جنسين وما المانع ان يكون ذرية
ابليس منه مع كونه من جنس الملائكة ومن غير جنسه قولهم ان ابليس مخلوق من النار و
الملائكة من النور قلنا لا منافاة ايضا بين كون ابليس من جنس الملائكة وان كان اصل

الملائكة في السجود للغير كفرا وهو غير مسلم وما المانع ان يكون عرفهم في السجود
كونه قائما مقام السلام في عرفنا ورتبة المسلم لا يلزم ان يكون انقص من رتبة المسلم
عليه سلمنا ان عرفهم في السجود للغير كفر فما المانع ان يكون امرهم بالسجود
له لا لفضله بالنسبة اليهم بل بطريق الابتلاء والامتحان لهم ليتبين المطيع من
العاصي منهم سلمنا دلالة ما ذكرتموه على ان آدم افضل من الملائكة لكن ليس فيه ما يدل
على تفضيل جملة الانبياء على الملائكة سلمنا دلالته على تفضيل جملة الانبياء على الملائكة
غير انه معارض بما يدل على تفضيل الملائكة على الانبياء وبيانه من جهة المعقول و
المنقول اما من جهة المعقول فهو ان اشخاص الملائكة جواهر روحانية نورانية في
جوار رب العالمين دائمة غير كائنة ولا فاسدة وهي مبادي جميع الموجودات الكائنة
والفاسدة مختصة بالهياكل العلوية الشريفة والكواكب السيارة المدبرة لما في
عالم الكون والفساد غير محجوبة عن تجلي الانوار القدسية لها ولا ممنوعة من
الالتذاذ بها في وقت من الاوقات ولا في حالة من الحالات لنوم ولا غفلة ولا شهوة و
لا غضب ولا غيرها بل هي في الالتذاذ والنعيم بما تشاهده وتطالعه من العالم القدسي
والنور الرباني دائما ابدا سرمدا بخلاف اشخاص الانبياء عليهم السلام فانهم اجسام كثيفة
مظلمة كائنة فاسدة محلولة للآفة محجوبة في اكثر الاوقات بما يستولي عليها من
الغفلة والذهول والغضب والحرص والنهم والشهوة والنوم وغير ذلك من الاسباب
المانعة من هذه الكمالات وحصول هذه الالتذاذات فكانت انقص رتبة من الملائكة و
اما المنقول فمن خمسة عشر وجها الاول قوله تعالى في وصف الملائكة لا يستكبرون عن
عبادته ولا يستحسرون وصفهم بانهم عنده وليس المراد به الجهة اذ لا جهة له فيتعين
ان يكون العندية بمعنى الفضيلة والمزية في الرتبة واستدل بعدم استكبارهم
عن عبادته على امتناع استكبار البشر عن عبادته بطريق الاولى وذلك يدل على تميزهم
وعلو مرتبتهم بالنسبة الى البشر فانهم لو كانوا مساوين لهم او انقص منهم لما حسن هذا
الاستدلال الثاني ان عبادات الملائكة اشق من عبادات البشر وكان ثوابها اكثر وبيانه
ان عبادتهم اشق انها مستمرة متصلة لا يتخللها انقطاع ولا فتور بغفلة ونوم وغيره
لقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون وانها اكثر لطول اعمار الملائكة بالنسبة الى
اعمار البشر وما كان كذلك فهو لا محالة اشق واما ان ثوابهم اكثر فالنص والمعنى اما
النص فقوله عليه السلام لعائشة ثوابك على قدر نصبك واما المعنى فهو ان زيادة المشقة

محله

لولم تقتض زيادة الثواب لكان التكليف بها خاليا عن المقصود منزها عن الحكمة
وهو ممتنع الثالث ان عبادات الملايكة اشق من عبادات البشر فالسابق الى العبادة
افضل من المسبوق لقوله تع والسابقون السابقون اولئك المقربون الرابع ان اشتغال الملك
بالعبادة اتم عن مستطر كما سبق وذلك لا تتم معه الاقدام على المعصية والانبياء وان
كانوا معصومين من الكباير فغير معصومين من الصغاير كما سبق ويدل عليه قوله عليه السلم
ما منا الا من عصى او هم بالمعصية الا يحيى بن زكريا فكانت الملايكة اتقى والاتقى افضل لقوله تع
ان اكرمكم عند الله اتقاكم الخامس قوله تع يوم يقوم الروح والملايكة صفا لا يتكلمون
وقوله تع وترى الملايكة حافين من حول العرش ووجه الاحتجاج به انه انما ذكره للتنبيه
على عظم اقتداره وجلاله وعلو شانه ولو كان ثم من هو افضل من الملايكة لكان ذكره في
هذا المقام اولى السادس قوله تع خطابا لجملة البشر وان عليكم لحافظين كراما كاتبين
ووجه الاحتجاج به انه جعل الملايكة حفظة للبشر عن المعاصي والحافظ عن المعصية
لا بد وان يكون ابعد عنها من المحفوظ فيكون افضل من المحفوظ ولانه جعلهم كتبة تتم حجة
للبشر وعليهم ولو كان البشر افضل من الملايكة لكان الامر بالعكس السابع قوله تع آمن
الرسول بما انزل اليه من ربه والمومنون كل آمن بالله وملايكته وكتبه ورسله و
وجه الاحتجاج به انه ابتدا بنفسه ثم بملايكته ثم برسله والتقديم بالذكر دليل التقدم
بالشرف والفضيلة عرفا وعادة ولهذا وقع التقادح على عهد رسول الله صلعم
لما كتب كتابا لاهل [illegible] ومن المشركين في تقديم اسمه وقال عمر للشاعر القايل
كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا لو قدمت الاسلام لاعطيتك وذلك يدل على فضيلة
المتقدم والاصل في العرف الشرعي ان يكون مطابقا للعرف العادي ولقوله عليه السلم ما رآه
المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وفي معنى هذه الآية قوله تع الله يصطفي من الملايكة
رسلا ومن الناس الثامن ان الملايكة اعلم من الانبياء فكانوا افضل منهم لقوله تع
هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وبيان ان الملايكة اعلم اما بالنسبة الى
ذات الله وصفاته ومخلوقاته العلوية والسفلية فلانهم اطول اعمارا واكثر مشاهدة
لها واما بالنسبة الى الامور النقلية والقضايا الشرعية فلانهم اطول اعمارا و
اكثر مشاهدة لها واما بالنسبة الى الامور النقلية والقضايا الشرعية فلانهم
عالمون بجملتها وان ما هو محصل للانبياء من العلم انما هو بواسطة الوحي وتبليغ
الملايكة لهم ذلك ولهذا قال الله تع في حق محمد صلعم علمه شديد القوى اي جبريل و

خلقه خلافا فاما خلق ما في الملايكة قولهم انه لا يجوز الاستثناء من غير الجنس كما ذكروه
مسلم غير ان الاصل انما هو الاستثناء من الجنس ولذلك كان هو الغالب والمتبادر الى
الفهم قولهم ان ابليس لم يكن داخلا في عموم امر الملايكة بل كان مامورا على انفراده لانه
ذكر فانه لم يرد فيه قوله تع واذ قلنا للملايكة وقوله تع ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك
ليس فيه ما يدل على تخصيصه بالامر فان ذلك يصح وان كان داخلا في عموم امر الملايكة قولهم
في الآية الاخرى لا تم دلالتها على عصيان الملايكة قلنا دليله ما سبق وقولهم انهم سالوا
ليعلموا لا انهم ذكروا ذلك على طريق الاعتراض فهو ممتنع لوجهين الاول انه اجابهم بقوله تع
اني اعلم ما لا تعلمون ولو كان ذلك منهم على طريق الاستعلام لما حسن الجواب بمثل هذا الجواب
بل كان الواجب تعليمهم سوالهم الثاني قال مقاتل المراد من قوله تع انبئوني باسماء
هولاء ان كنتم صادقين اي في قولكم انجاعل في الارض من يفسد فيها فدل ذلك على
ان قولهم انما كان بطريق الاخبار لا بطريق الاستعلام وبهذين الوجهين بطل ايضا ما
ذكروه من الوجه الثاني انهم ذكروا ذلك على طريق الاثبات تصديقا لما تقدم فيما اخبر
به وبعد بوجه آخر وهو انه لم ينقل من قوله تع غير قوله واذ قال ربك للملايكة اني
جاعل في الارض خليفة الآية وتقدير كلام آخر غير منقول ولا دليل يدل عليه ممتنع ومما
ذكرناه من الوجهين الاولين يندفع قولهم انما ذكروا ذلك على ما اتجه عندا نفسهم قولهم
انما قالوا ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك على سبيل التذلل والخضوع فلان العادة جارية
بان من قال فلان فاسق ومرتكب للذنوب وانا اعبد الله ولا اعصيه انه انما يذكر ذلك
على طريق التعظيم لنفسه والتبجح ولذلك يستقبح منه ذلك في العرف والعادة و
لو كان كما ذكروه لما كان ذلك مستقبحا وان كان ذلك هو الظاهر من كلامهم فالعدول
عن الظاهر الى غيره من غير دليل ممتنع وما ذكروه من المعارضة في الوجه الاول فلانه
صيغة العموم في اشخاص الملايكة وان سلمنا ولكن لا نم بالنسبة الى كل زمان وان سلمنا
صيغة العموم بالنسبة الى الزمان غير انه مخصوص بقوله تع حكاية عنهم اتجعل فيها
من يفسد فيها ويسفك الدماء فان مثل هذا القول ليس تسبيحا وفي حالة ذكره لا
يكونون مسبحين وان التخصيص سايغا بالضعف والوهاء وما ذكرناه من الدليل
غير مخصص فكان اولى وان سلمنا امتناع خلوهم من التسبيح ولكن ليس في
ذلك ما يدل على امتناع صدور كل معصية منهم بل انما يدل على امتناع صدور معصية
تكون مضادة للتسبيح ولا يلزم من امتناع بعض المعاصي امتناع كل معصية و

ما ذكروه في الوجه الثاني من المعارضة فلا نسلم ايضا العموم في الاشخاص ولا في حالتهم
وان سلمنا ذلك ولكن لا نسلم انه يلزم من امتناع المعصية بجهة مخالفة الامر امتناع
المعصية بجهة مخالفة النهي قولهم ان النهي عن الشيء امر باحد اضداده ممنوع و
مانع عنه تاما من النهي عن الشيء الامر بجميع الاضداد ولا مانع من ان يكون الامر بالشيء او
ضده على ما حققناه في مسئلة تكليف ما لا يطاق وبالجملة فهذه المسئلة ظنية سمعية
والترجيح فيها لكل احد بحسب ما يفضل الله عليه من المنن وجودة القريحة كما في غيرها من
المسائل الاجتهادية والله اعلم

الفصل الثاني فيما قيل في التفضيل بين الملائكة والانبياء عليهم السلام

مذهب اكثر اصحابنا والشيعة واكثر
الناس ان الانبياء افضل من الملائكة وذهب الفلاسفة والمعتزلة والقاضي ابو بكر
من اصحابنا الى ان الملائكة افضل من الانبياء احتج اصحابنا بان آدم افضل من الملائكة
وبيان كونه افضل ان الملائكة امروا بالسجود لآدم لقوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا
لآدم وقوله تعالى للملائكة اني خالق بشرا من طين فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا
له ساجدين وامرهم بالسجود له مع ان السجود من اعظم انواع الخدمة والتذلل
فمن امر بالسجود له يدل على ان آدم عليه السلام افضل عند الله من الملائكة على ما هو المعتاد
المتعارف وذلك لانه اما ان يكون حالة كونه نبيا او قبل النبوة فان كان الاول فهو
المطلوب وان كان الثاني فلا يخفى انه اذا كان قبل نبوته افضل من الملائكة فبعد
نبوته اولى ان يكون افضل فان قيل ما ذكرتموه انما يصح لو تصور السجود الحقيقي وهو
وضع الجبهة على محل السجود في حق الملائكة وهو غير مسلم فان ذلك انما يتصور بالنسبة
الى الاجسام المتحيزة المستقلة والملائكة لا نسلم انها اجسام ولا جواهر متحيزة حتى
يتصور عليها الحركة والاستقلال بل هي جواهر بسيطة معقولة مبرأة عن الحلول في
المواد وهي مع ذلك اما غير متعلقة بعلائق المادة كالعقول واما متعلقة
بعلائق المادة كالنفوس الفلكية سلمنا تصور السجود الحقيقي في حقها ولكن ما المانع
ان يكون المراد بامرها بالسجود التواضع الملازم للسجود تعبيرا باسم الشيء عما
يلازمه ومن تواضع لغيره لا يدل ذلك على انه انقص رتبة منه فان ذلك ما لغير ودليل
هذا التأويل ما سيأتي سلمنا ان المراد حقيقة السجود ولكن لا نسلم ان السجود كان لآدم
بل كان لله وآدم قبلة وجهة السجود لا يكون افضل من الساجد لها سلمنا ان السجود
كان لآدم ولكن لا نسلم دلالة ذلك على كون آدم افضل من الملائكة الا ان يكون عرف

المعها لا بذلك ان يكون اعلم من المتعلم التاسع قوله تعالى في حق جنس الانس وفضلناهم على
كثير ممن خلقنا تفضيلا وذلك يدل بمفهومه على انه ليس افضل من جميع المخلوقات و
من المعلوم انهم افضل من جميع الجمادات والحيوانات العجماوات والجن والشياطين
فلو كانوا افضل من الملائكة لكانوا افضل من جميع المخلوقات وهو خلاف مفهوم
الآية العاشر قوله تعالى ينزل الملائكة من امره على من يشاء من عباده وقوله تعالى جاعل
الملائكة رسلا ووجه الاحتجاج انه قضى بان الملائكة رسل وانما يكونون رسلا الى الانبياء
والنبي انما يكون رسولا الى من ليس بنبي ولا يخفى ان الرسول الى الامة سيما الرسل
يكون افضل من رسول الى امة ليست من الرسل فهم رسل الحادي عشر قوله تعالى
في حق يوسف عليه السلام ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم شبهه بالملك الكريم والتشبيه
بالشيء يكون بما دونه ذكرنا الثاني عشر قوله تعالى لمحمد صلعم قل لا اقول لكم عندي
خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك ذكره في معرض سلب التعظيم ونفي
الترفع والنزول عن هذه الدرجات وذلك يدل على ان حال الملك افضل واشرف
من حال النبي الثالث عشر قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين
وذلك يدل على ان حال الملك افضل من حال البشر الرابع عشر قوله تعالى لن يستنكف
المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون ووجه الاحتجاج به انه ابتدأ بالمسيح
وثنى بالملائكة المقربين وذلك يدل على ان الملائكة افضل من المسيح كما يقال ان فلانا
لا يستنكف الوزير عن خدمته ولا السلطان ولا يقال ذلك بالعكس اذ هو غير مستقيم
عرفا وعادة الخامس عشر قوله تعالى في وصف جبريل باتفاق المفسرين انه لقول
رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم امين وما صاحبكم بمجنون
ثم انه وصف محمدا صلعم بعد ذلك وما صاحبكم بمجنون ولو كان محمد صلعم مساويا
لجبريل في صفات الكمال او افضل منه لكان ذلك اقتصارا في وصفه على ذلك بعد وصف
جبريل بما وصف به غضا من منصبه وتنقيصا من امره وتحقيرا من شانه
وهو ممتنع والجواب قولهم لا نسلم تصور السجود الحقيقي في حق الملائكة قلنا
دليل تصوره انه لا يلزم المحال من فرض وجوده لذاته عقلا ولا معنى للممكن الا هذا
قولهم الملائكة ليست اجساما متحيزة ولا قابلة للانتقال والحركة قلنا دليل كونها
اجساما قابلة للحركة والانتقال قوله تعالى ينزل الملائكة من امره على من يشاء من
عباده ووصفهم بالنزول والنزول حقيقي في الحركة والانتقال لا على الاطلاق

الحقيقة قولهم ما المانع ان يكون المراد بالسجود ههنا هو ما لازم له من التواضع قلنا
لانه تجوز والاصل اطلاق اللفظ على حقيقته وما يذكرونه من تأويل السجود فيبادر
ابطاله قولهم لا نسلم ان السجود كان لآدم عنه جوابان الاول هو ان اضافة السجود
الى آدم في قوله تعالى اسجدوا لآدم كاضافته الى الله تعالى في قوله واسجدوا لله الذي
خلقهن ويلزم من اتحاد اللفظ الدال على اتحاد المدلول المفهوم نفيا للاشتراك والتجوز
عن اللفظ اذ هو خلاف الاصل وليس المراد منه في حق الله تعالى ان يكون الله قبلة للسجود
بل المراد منه المبالغة في الخدمة فكذلك في حق آدم الثاني ان قول ابليس ارايتك
هذا الذي كرمت علي يدل على ان الامر بالسجود انما كان لظهور التفضيل له على
الملائكة ولو كان قبلة للسجود كما ذكروه لما كان كذلك وبهذا يندفع ما ذكروه من السؤال
الآخر بعينه قولهم لم قلتم ان ذلك مما يدل على تفضيل جملة الانبياء على الملائكة قلنا عنه جوابان
الاول انا لم نر قائلا فان قايلا يقول بتفضيل جملة الانبياء على جملة الملائكة وقايل
يقول بتفضيل جملة الملائكة على جملة الانبياء والاجماع من الفريقين منعقد على امتناع
التفضيل فيهما فمهما سلم فضل بعض الانبياء على الملائكة لزم تفضيل كل نبي عليهم عملا بافضل
الدليل في البعض ولضرورة امتناع خرق الاجماع في التفضيل الثاني انه اذا ثبت
فضل آدم عليه السلام على الملائكة فمن كان منهم وما من الانبياء اولى او كان افضل منه لزم ان
يكون افضل من الملائكة ضرورة وذلك كاف في اثبات تفضيل البعض وابطال قول
الخصم بتفضيل الملائكة على جملة الانبياء قولهم ما ذكرتموه معارض بما يدل على فضل
الملائكة على الانبياء قلنا لا نسلم وجود المعارض قولهم اشخاص جواهر روحانية قلنا
فضيلة اشخاص الملائكة على اشخاص الانبياء اما من كونها جواهر واما من جهة اتصافها
بما ذكروه من الصفات فان كان الاول فانما يصح ان لو اختلفت انواع الجواهر وهو غير
مسلم على ما سبق من اصلنا وان كان الثاني فلا بد من النظر في كل واحد من الصفات
اما قولهم انها روحانية فان ارادوا به انها ارواح لغيرها فغير مسلم بل هي اجسام
ذوات ارواح حية عالمة قادرة مريدة كغيرها من الاحياء وان ارادوا انها [illegible]
بالروح والراحة فمسلم ولكن لا دلالة لذلك على فضيلتها بالنسبة الى الانبياء والا
كان كل من اتصف بالروح والراحة اكمل وافضل ممن هو مطبوع على العبادات
الشاقة ويلزم من ذلك ان يكون بعض امة النبي بالنظر الى هذا المعنى افضل من النبي وهو
ممتنع وان ارادوا غير ذلك فلا بد من تصويره والدلالة عليه قولهم انها نورانية

فاما ان يريدوا به انها نيرة وذوات نور دون غيرها فان كان الاول فلا يدل على كونها افضل
من الاجسام [illegible] افضل منهم وهو محال وان كان الثاني فهو غير معقول فلا بد من تصويره
وقولهم علوية فالمفهوم من ذلك غير خارج عن كونها في حيز الملا الاعلى وذلك مما لا يوجب
فضيلة بالنسبة الى الانبياء والا كانت اجرام السموات افضل من الانبياء وهو خلاف اجماع
المسلمين وقولهم انها دائمة غير كائنة ولا فاسدة ممنوع على ما سبق بيانه في حدوث كل موجود
سوى الله قولهم انها مبادي وجود المخلوقات ممنوع على ما تقدم في بيان انه لا خالق الا الله
ولا موجد سواه قولهم انها محجوبة عن ميل الانفعالات القدسية لها ابدا سرمدا لا تخرج عن انقطاع
[illegible] في خضم المعاصي وهو غير مسلم على ما سبق قولهم انا امرنا بوصف الملائكة
بانهم عنده فغاية الدلالة على التفضيل ولم تخرج ذلك بما يدل على انه افضيلة بسواهم بل
معارض بقوله تعالى في حق البشر في مقعد صدق عند مليك مقتدر وقوله عليه السلام حكاية عن ربه
انا عند المنكسرة قلوبهم بل اولى لحاشانه دل على ان الرب تعالى عند المنكسرة قلوبهم وما
ذكروه من آية استدلال بعدم استكبار الملائكة عن عبادة الله تعالى على عدم استكبار البشر
عن عبادته فليس فيه ما يدل على ان الملائكة عند الله افضل بل لا يمكن ان يكون ذلك لانهم
اشد واقوى واقدر من البشر ويكون معناه انه اذا لم يستكبر عن عبادة الله الملائكة
مع شدتهم وقوتهم فالبشر مع عجزهم وضعفهم اولى وزيادة القوة والقدرة للملائكة
لا توجب لهم التفضيل على الانبياء والا كان الابدال القوي من امة النبي افضل من النبي الضعيف
البدن وهو ممتنع قولهم ان عبادات الملائكة اشق من عبادات البشر لانهم ذلك قولهم
انها مستمرة لا يتخللها انقطاع ولا فتور فقد سبق جوابه في الفصل الذي قبله قولهم
ان عاداتهم اطول هذا انما يلزم ان يكون مشقتها ازيد ان لو تساوى في عبادة
الانبياء والملائكة في كيفية المشقة مع زيادة كميتها والا فلم لا [illegible] عبادة البشر اشق
من عبادة الملائكة انهم مكلفون بالعبادات مع استيلاء الموانع عليهم عنها وذلك كالشهوة
والمرض والغضب والحرص والهوى ووسوسة الشيطان وكثرة [illegible] مع ان
اكثر عاداتهم مستنبط لهم بالاجتهاد دون النظر لعدم عن مشاهدة العالم العلوي
ومطالعة ما في اللوح المحفوظ الى غير ذلك من الامور وذلك كله مما لا يتحقق له في حق الملائكة
ولا يخفى ان التكليف بالعبادات مع هذه الامور اشق منها مع عدمها قولهم عبادات
الملائكة اسبق لم قلتم ان ذلك مما يدل على كونهم افضل وقوله تعالى السابقون السابقون قد ذكر
بعض اهل التفسير ان المراد به السابقون في الدنيا الى الخيرات وقيل المراد به اول

الناس واما الى المسجد واولم خرجها في سبيل الله وقيل المراد به السابقون
الى التصديق بالانبياء منا منهم وعلى كل تقدير فلا مدخل للملائكة فيه وقولهم ان الملائكة
اتقى على ما تقرر وفقد سبق جوابه في الفصل الذي قبله وقوله يوم يقوم الروح
والملائكة صفا وقوله وترى الملائكة حافين من حول العرش غايته الدلالة على عظمة
الله تعالى لخدمه العظماء الجبابرة الشداد له وذلك يدل على ان الملائكة اقوى و
اقدر واحصر من البشر وليس في ذلك ما يدل على كثرة ثوابهم بالنسبة الى البشر ولا
انهم افضل منهم عند الله تعالى وقوله وان عليكم لحافظين كراما كاتبين غايته الدلالة
على ان الملائكة حفظة لافعال العباد خيرها وشرها وانهم كاتبون لها وشاهدون
بها وليس في ذلك ما يدل على ان حال الشاهد افضل من حال المشهود عليه وقولهم
انهم حافظون للبشر عن المعاصي ليس كذلك بل الحافظ لهم عنها والمقدر لهم عليها
انما هو الله تعالى وليس لاحد من المخلوقين تاثير في ايجاد فعل او عدمه كما سلف كيف
وان ما ذكروه مما لم يذهب اليه احد من اهل التفسير وقوله تعالى آمن الرسول بما انزل
اليه من ربه الاية فليس فيه ما يدل على تفضيل الملائكة على الانبياء والتقديم في الذكر
لم يقصد به بيان فضيلة المتقدم فان الاية على ما تقدم دليل انه ذكر الكتب بعد الملائكة
وقبل الرسل ولا يخفى اما ان يكون المراد بالكتب الكلام النفسي القديم او الحادث
الحادث الدال عليه فان كان الاول فلا يخفى ان الانبياء افضل من العبارات الدالة
على الكلام القديم وقد قدمها عليها على الانبياء في الذكر بل امكن ان يقال الاية انما وردت
في معرض الثناء بالايمان ولا يخفى ان الايمان بما هو اخفى يكون افضل ووجود الملائكة
يكون اخفى من وجود الرسل فيكون الايمان بهم ادل على طواعية المؤمن وانقياده
فكان تقديم الملائكة لفضيلة الايمان بهم لا لفضيلتهم والله اعلم وقوله تعالى الله يصطفي
من الملائكة رسلا ومن الناس ليس فيه ايضا ما يدل على ان الملائكة افضل بل انما وقع
التقديم في الذكر على وفق الترتيب في الوقوع ولا يخفى ان اتخاذ الملائكة رسلا متقدم
على اتخاذ البشر رسلا فكان تقديمهم في الذكر لذلك وقولهم ان الملائكة اعلم من
الانبياء لا نسلم ذلك فان آدم عليه السلام كان اعلم من الملائكة بدليل قوله تعالى وعلم آدم الاسماء
كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا
سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم فتبين ان آدم اعلم
بالاسماء فالملائكة اعلم بالمسميات ولا يخفى ان العلم بالحقائق افضل من العلم باسمائها

قلت لا نسلم ان الملائكة اعلم بالمسميات فانه قد قال بعض اهل التفسير ان الله تعالى
علم آدم الاسماء كلها والمسميات التي توضع الاسماء عليها لانه لا فائدة في الاسماء دون
المسميات ويدل على ذلك قوله تعالى ثم عرضهم على الملائكة والمراد به اصحاب الاسماء و
لذلك قال ثم عرضهم بالميم ولو اراد به الاسماء لقال ثم عرضهن او ثم عرضها هكذا
قال الثعلبي وهو من اكابر ائمة اللغة وان سلمنا ان الملائكة اعلم غايته ان لهم فضيلة ولا
يدل ذلك على انهم افضل وعلى هذا يخرج الجواب عن قوله تعالى علمه شديد القوى و
قوله تعالى وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا غايته الدلالة بمفهومه على ان البشر ليس
افضل من جميع المخلوقات ولا نسلم كون المفهوم حجة وان سلمنا كونه حجة فلا نسلم انه لم يعمل به في
مفهومه بعدم تفضيل المخلوقات وان سلمنا ان العمل بمفهوم الاية متوقف على عدم
تفضيل جنس البشر على جملة المخلوقات حتى عالمهم فلا نسلم ان ذلك يتوقف على عدم
تفضيلهم على الملائكة اذ المراد بالتفضيل ههنا ليس هو التفضيل في الدار الآخرة ولا في
كثرة الثواب او ضعاف المنازع فيه بل المراد به انما هو التفضيل بما كرمهم في الدنيا باكلهم
بايديهم وما في الحيوانات بافواهها وحملهم في البر على ظهور الحيوانات وفي البحر
على السفن ورزقهم من الطيبات اي الحلال على ما قال تعالى في اول الاية ولقد كرمنا
بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن
خلقنا تفضيلا اي بهذه الامور ممن خلقنا من الحيوانات وان سلمنا ان المراد به الفضيلة
في الاخرى ولكن انما يلزم منه كون جملة البشر ليسوا افضل من الملائكة ان لا يكون الانبياء افضل
منهم فانه لا يلزم من انتفاء حكم عن الجملة انتفاؤه عن بعض آحادها بالجملة وقولهم ان الملائكة
رسل الى الانبياء فان ابراهيم عليه السلام كان رسولا الى لوط وكان نبيا وموسى كان رسولا الى
بني اسرائيل وان سلمنا ما ذكروه ولكن انما يلزم ما ذكروه ان لو كانت فضيلة الرسل مستفادة
من شرف المرسل اليهم وهو غير مسلم بل فضيلة الرسول لذاته ولكونه رسول الله او
يقول فضيلة الرسول من لوازم كونه رسولا حاكما على المرسل اليهم متصرفا في احوالهم على ما
يشاء ويختاره وهذا غير متحقق في حق الملائكة بالنسبة الى الانبياء اذ ليس لهم غير التبليغ
والاعلام والعادة والعرف حاكمان بانه لا يولى على قوم ليحكم عليهم ويتصرف في احوالهم
ويكون اولى بهم من انفسهم على ما قال تعالى النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم الا وهو افضل
بخلاف الرسول المبلغ لا غير فان العادة لا توجب فضيلته على من ارسل اليه ولهذا
كان آحاد العبيد يرسله الى ملك من الملوك لاعلامه لامر من الامور وان

رسل الى الانبياء وموسى رسولا الى بني [illegible]
[illegible] الملائكة افضل من [illegible]
[illegible] لا يكونوا [illegible]

بكونه افضل من الملك المرسل اليه وهو ممتنع وقوله تعالى في حق يوسف عليه ما هذا بشرا ان هذا
الا ملك كريم ليس فيه ايضا ما يدل على كون الملك افضل لان التشبيه بالملك انما وقع من جهة حسنه
وجماله لا من جهة فضيلته وذلك يدل على ان الملك اجمل واحسن لا انه افضل فان قيل انما
وقع من جهة الفضيلة في السيرة الحميدة وعفة الطرف وكف داعي الشهوة وغير ذلك من
السيرة لا الحسن الصورة فان من لوازم الملك الكريم حسن الصورة والسيرة في التشبيه
بالملك الكريم فيكون لصفتي الامرين معا قلنا غير ان قصد التشبيه به في حسن الصورة اظهر
وبيانه من ثلثة اوجه الاول ان سبب قول النسوة ذلك خروجه عليهن وتقطيعهن
ايديهن بالسكاكين لما دهشن من حسنه وجماله على ما قال تعالى واتت كل واحدة
منهن سكينا وقالت اخرج عليهن فلما رأينه اكبرنه وقطعن ايديهن الثاني ان في
حال خروجه عليهن انما عرفن منه حسنه وجماله فان ذلك يحصل باول النظرة بخلاف
حسن السيرة والعفاف وصفات الفضيلة فانها لا تعرف الا بعد خبرة وطول مدة
فالظاهر لذلك انهم انما قصدوا التشبيه في الصورة لا في السيرة الثالث قول امرأة
العزيز فذلكن الذي لمتنني فيه اي في جماله وميلها اليه الظاهر لهن عندها بحسنه وجماله
ولا يخفى ان ما نحن فيه من حسن السيرة وصفات الفضيلة غير موجب لذلك وقوله تعالى
قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك لا يدل ايضا على
تفضيل الملك وذلك لان النبي صلعم لما خوف كفار قريش بالعذاب في قوله تعالى قبل هذه
الاية والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون فسأله كفار قريش
تعجيل العذاب استهزاء به وتكذيبا له فانزل الله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله
اي مفاتيح نزول العذاب بكم ولا اعلم الغيب اي متى ينزل عليكم العذاب ولا اقول لكم
اني ملك اي حتى اقدر على احاطة العذاب بكم ونزوله عليكم من الملائكة كما فعل من
قبلكم على ما روى ان جبريل عليه قلب باحد جناحيه بلاد لوط وذلك يدل على انه
اقدر ولا يدل على كونه افضل وقوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين
الاية ليس فيه ما يدل على ان الملائكة افضل من الانبياء وذلك لانه قد ذكر اهل التفسير
ان آدم وحواء رأيا الملائكة على صور احسن من صورهما وخلقا اعظم من خلقتهما
فقال لهما ابليس ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين
معناه الا تكونا على صور الملائكة وان لا تكونا من الخالدين وقاسمهما اني لكما لمن
الناصحين اي حلف لهما على ذلك وذلك يدل على ان صور الملائكة احسن واعظم من

صور البشر لا على الفضيلة وقوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة
المقربون لا يدل على تفضيل الملائكة على المسيح وتأخير الملائكة في الذكر لا يلزم دلالته على ذلك
وما ذكروه من المثال في قول القائل ان فلانا لا يستنكف عن خدمته الوزير ولا السلطان
لم يعرف فيه زيادة شرف السلطان على الوزير من التقديم والتاخير بل لانه قد علم
ذلك قبله ولهذا لو قال القائل ما فعل الامر زيد ولا عمرو فانه لا يدل على شرف عمرو على
زيد بل ربما كان الامر بالعكس في نفس الامر وان سلمنا ان ذلك يدل على فضيلة المتأخر في
الذكر ولكن غايته الدلالة على ان جملة الملائكة افضل من المسيح وليس فيه ما يدل على ان
آحاد الملائكة افضل من المسيح والنزاع انما وقع في ان آحاد الانبياء افضل من آحاد
الملائكة لا في آحاد الانبياء ثم افضل من جملة الملائكة وان سلمنا دلالة ذلك على ان الملائكة
افضل من المسيح وليس فيه ما يدل على انه افضل منه في الثواب ورفع الدرجة او في الدار
الآخرة عند الله تعالى بل يحتمل ان التفاضل بينهما في القوة والقدرة او من جهة ان المسيح مخلوق
من انثى لا من ذكر وكون الملك مخلوقا من غير ذكر ولا انثى وذلك ان النصارى لما اعتقدوا
الهية المسيح اما لقدرته على احياء الموتى واما لكونه مخلوقا من غير ذكر قال تعالى محتجا
عليهم بقوله لن يستنكف المسيح مع قدرته على احياء الموتى ومع كونه مخلوقا من غير ذكر
ان يكون عبدا لله ولا الملائكة الذين هم اقوى واقدر منه وكونهم مخلوقين من غير ذكر ولا
انثى والتفاوت بين الملائكة والمسيح في كلا الامرين المذكورين لا يدل على فضيلة
الملك بالنسبة الى المسيح فيما هو محل النزاع على ما قررناه وقوله تعالى انه لقول رسول
كريم الاية فلا دلالة فيه على ان جبريل افضل من محمد صلعم فان غايته ذكر صفات جبريل
موجبة لفضيلته ولا يلزم من ذكرها الافضلية الا ان يكون كل ما وصف به محمد صلعم قد
وصف به جبريل وزيادة وليس كذلك وما ذكروه في تقريره فلا حجة فيه لانه لم يذكر
وصف جبريل لما ذكر به لقصد تفضيله على محمد صلعم او لانه افضل منه بل انما ذكر ذلك
للرد على كفار مكة حيث انهم كانوا يقولون ان محمدا مجنون وان ما ذكره من القرآن
انما هو كلام شيطان يلقيه على لسانه فقال تعالى فلا اقسم بالخنس الجوار الكنس اي الكواكب
والليل اذا عسعس اي اظلم والصبح اذا تنفس اي اضاء انه اي ان القرآن لقول
رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم امين مبالغة في انه ليس بقول
شيطان رجيم وما صاحبكم بمجنون كما زعمتم وانما وقعت المبالغة في ذكر صفات جبريل
دون صفات محمد صلعم لوجهين الاول انها لم تكن معلومة لهم بخلاف صفات محمد صلى الله عليه وسلم

فانها كانت معلومة لهم لكونه من ظاهرهم وشعرائهم اشد الناس في المبالغة في المبنى منه ونزع
نسب اليه القاء القرآن على لسان الرسول صلعم من الشيطان لا الاجل انه جبرئيل اخطأ
وهذه المسئلة يقاظنيه لاحظ للعقل فيها نفيا واثباتا ومدارها على الادلة
السمعية دون الادلة العقلية وقد امنا فيها بالغ الجهد ونهاية الوسع كما لم يات بغيرنا
على وفق مذهب اصحابنا ولله الحمد **القاعدة السادسة في المعاد**
في السمعيات واحكام الآخرة وتشتمل على اصلين ا في المعاد وتشتمل على ثلثة
فصول ا في جواز اعادة ما عدم عقلا ب في وجوب وقوع المعاد الجسماني ج في
المعاد النفساني **الفصل الاول** في جواز اعادة ما عدم عقلا وقد
اختلف فيه فذهبت الفلاسفة والتناسخية وابو الحسين البصري وبعض الكرامية الى
المنع منه وذهب اكثر المتكلمين الى جوازه ثم اختلف القائلون بالجواز فذهب الاشاعرة
ومن تابعهم الى جواز اعادة ما عدم ذاتا ووجودا واختلفوا في اعادة الاعراض
فمنهم من منع منها فان المعاد عنده معاد بمعنى فلو اعيدت الاعراض لعادت بمعنى ويلزم
منه قيام العرض بالعرض وذهب اكثرهم واليه ميل شيخنا الى جواز اعادتها مطلقا ثم
اختلف اصحابنا القائلون بجواز اعادة الاعراض في انه هل يجوز اعادتها في غير محالها
او انها لا تعاد الا في محالها والذي اليه المحققون منهم انه يجوز اعادتها في غير محالها
مع اتفاقهم على ان ما كان مقدورا للعبد يجوز ان يعيده الله تعالى مقدورا له بان يخلق القدرة
الاولى عليها او قدرة اخرى واما المعتزلة القائلون بكون المعدوم الممكن ثابتا وان
وجوده زائد على ذاته فانهم جوزوا اعادة ما كان منها على اصولهم باقيا غير متولد و
اختلفوا في جواز اعادة المتولد منها واختلفوا ايضا في جواز اعادة ما لا بقاء له
كالحركات والاصوات والارادات فذهب الاكثرون منهم الى المنع من اعادتها وجوزه الاقلون
كالبلخي وغيره واتفقوا على ان الله على احياء من الجماد قدرة وان كان قادرا عندهم
على افناء الفعل وان قدرته باقية ان لا يقدر على اعادة ما عدم من افعاله وسواء
كانت باقية او غير باقية وهل يصح من العبد اعادة ما عدم من افعال العباد اختلفوا
فيه واختلفوا ايضا في ان ما كان من مقدورات الرب تعالى مجانسا لمقدورات العبد هل
يصح منه تعالى اعادته بعد عدمه فذهب الجبائي الى عدمه وخالفه ابنه وخالف منهم في
ما كان من افعاله باقيا واحتج اصحابنا على جواز اعادة ما عدم مطلقا بحجتين الحجة الاولى
انا قد بينا ان كل موجود ممكن فهو جائز العدم على ما سبق في مسئلة الفناء وكل ما هو جائز

العدم فرض عدمه لا يلزم المحال لذاته والا لما كان جائز العدم وكل ما يمكن فرض
عدمه بعد وجوده فوجوده بعد عدمه ممكن وهو المعني باعادة ما عدم وبيانه ان
وجوده بعد عدمه ممكن انه لا يخلو اما ان يكون ممكن الوجود لذاته او ممتنع الوجود
لذاته لا جائز ان يكون واجب الوجود لذاته والا لما عدم ولا جائز ان يكون ممتنع الوجود
والا لما كان موجودا فلم يبق الا ان يكون الممكن الوجود لذاته وهو المطلوب الحجة الثانية
هو ان الاعادة احداث واختراع كما ان النشاة الاولى احداث واختراع فهما
من هذا الوجه متماثلان والمفارقة بينهما انما هو من جهة ان النشاة الاولى غير
مسبوقة بوجود قبل عدم والاعادة مسبوقة بوجود قبل عدم وهذه السبقية غير موجبة
في اختلاف ذاتي الحدوث والاختراع من حيث هو كذلك اذ الاختلاف بين الذوات
انما يكون بالصفات النفسية الذاتية لا بالنسب والاضافات الخارجية والاجماع من
العقلاء منعقد على ان الحدوث في النشاة الاولى جائز وما ثبت لاحد المثلين امكن
اثباته للمثل الاخر فان قيل ما ذكرتموه استدلال على ابطال ما هو معلوم بالضرورة و
ذلك انه اذا عدم الشيء ثم ابدع ثانيا فانا نعلم بالضرورة انه غير الاول و
المتغايران لا يكون احدهما هو الاخر وان سلمنا انه ضروري ولكن قولكم في الحجة الاولى
انما عدم بعد وجوده اما ان يكون واجب الوجود او جائز الوجود او ممتنع الوجود
مسلم ولكن لم قلتم انه لا يكون ممتنع الوجود قولكم لو كان ممتنع الوجود لما وجد اولا قلنا
وما المانع ان يكون لذاته جائز الوجود في النشاة الاولى وممتنع الوجود في طرف الاعادة
ولا يلزم من امتناع احدهما عليه لذاته امتناع الاخر وما ذكرتموه في جواز وجود
العرض لذاته وامتناع وجوده في الزمن الثاني وحدوثه لذاته وقولكم في الحجة الثانية
ان الاعادة مماثلة للنشاة الاولى ممنوع ولا يلزم من التماثل في الحدوث مطلقا التماثل
مطلقا وذلك لان اخص صفة الاعادة انها احداث بعد نشاة العين بما افنى واخص
وصف النشاة انها احداث لما لم ينشا اولا وعلى هذا فلا يلزم من جواز احدهما جواز الاخر
ثم وان سلمنا جواز ما ذكرتموه على جواز الاعادة فهو معارض بما يدل على امتناعها
وبيانه من اربعة اوجه الاول هو ان الحكم على ما عدم بكونه جائز الاعادة حكم باثبات
صفة للمعدوم وعند ذلك فلا يخلو اما ان يكون المعدوم في حالة عدمه ثابتا او لا يكون
كذلك فان كان الاول لزم الحكم على المعدوم بكونه شيئا وذاتا ثابتة ولم يقولوا به وان كان
الثاني فاثبات صفة ثابتة لغير ثابت محال الثاني هو ان ما تقتضي بجواز اعادته اما ان يكون

هو عينه ما عدم بعد الانشاء او غيره فان كان الاول فيلزم ان يكون متعينا في نفسه حالة
العدم وتعين المعدوم المحض محال فان ذلك يستدعي التميز بين الاعلام ولا تمايز بينهما
وان كان الثاني فهو غيره وهو المطلوب الثالث انه لو كانت اعادة ما عدم جائزة
لكانت اعادة الوقت الذي فيه الانشاء جائزة ولو جازت لجاز اعادة ما حدث
فيه اولا ثانيا ويلزم منه اتحاد الوقت والشيء الحادث فيه ان لا يكون معادا وقيل
انه معاد وهو تناقض الرابع انه لو جاز اعادة ما عدم لجاز ان يخلق الله مثله
ابتداء في وقت اعادته وعند ذلك فنسبتهما اليه اعني الشيء اولا بسبة ولعله لتماثلهما
وعند ذلك فاما ان يكون عين الاول كلا واحد منهما دون الثاني وانه لا واحد منهما عين
الاول لا الاخر لما فيه من تعدد المتحد والثاني محال لعدم الاولوية والثالث هو المطلوب
وان سلمت سلامته ما ذكرتموه عن المعارض في جواز اعادة الجواهر غير انه معارض
في الاعراض بما يدل على امتناع اعادتها وذلك لان العرض فلو اعيد فلا بد وان يكون
له تخصص بزمان اعادته فيه وذلك يستدعي قيام معنى به يوجب تخصصه بزمانه
والا لما كان اختصاصه بزمان وجوده اولى من غيره وذلك يفضي الى قيام المعنى بالمعنى
وهو ممتنع كما سبق وان سلمنا جواز اعادة الباقي من الاعراض غير انه يمتنع اعادة غير
الباقي منها وذلك لانه لو جاز وجود العرض الذي لا بقاء له في زمنين يفصلهما عدم
لجاز وجوده في زمنين لا يفصلهما عدم وذلك لان الزمان الذي يلي زمان الحدوث
مماثل للزمان الذي لا يلي زمان الحدوث وما ثبت لاحد المثلين جاز ثبوته للاخر و
اللازم ممتنع كما سبق وايضا فانما لا يبقى من الاعراض واجبة التخصيص في علم الله تعالى
باوقات لا يجوز تقدمها عليها ولا تاخرها عنها على ما عرف من اصلنا فلو قيل بجواز
اعادتها لبطل هذا التخصيص وهو ممتنع سلمنا جواز اعادة الاعراض ولكن ما كان منها
مخلوقا لله تعالى او للعبد الاول مسلم والثاني ممنوع وذلك لانه لو كان مخلوقا للعبد لو
امكن اعادته لكانت بقدرة الرب تعالى او بقدرة العبد فان كان بقدرة الرب تعالى فيلزم
منه وجود مخلوق بين خالقين ضرورة اتحاد الموجود وان الانشاء الاول بفعل العبد و
الثاني بفعل الرب وهو محال كما تقدم وان كان بقدرة العبد فاما ان يكون بقدرة
اخرى غير القدرة على الانشاء الاولى او بعينها فان كان الاول لزم تعلق مقدور واحد
بقدرتين وهو محال وكما يمتنع وجود مقدور بقادرين يمتنع وجود مقدور بقدرتين وان
كان الثاني فهو ممتنع لانه لو صلحت القدرة الواحدة لاحداث العرض واعادته لكانت

صالحة لانشاء مثله في وقت اعادته في محله وذلك ممتنع لانه لو جاز ان يوجد عن
القدرة الواحدة اسود متماثلة في محل واحد لجاز على القدرة حمل الجبال الراسية وذلك
محال خارق للعوائد ممتنع على اصلنا اعادة ما كان من افعاله مجانسا لفعل العبد
كما في الجبال لانه اذا امتنع عليه اعادة مثله امتنع عليه اعادته والجواب اما
ما ذكروه من دعوى الضرورة في المغايرة فان ادعوا العلم الضروري بالمغايرة بين
الاعادة والنشاة الاولى فهو مسلم وان ادعوا المغايرة بين المعاد والمنشا اولا
فقد ادعوا الضرورة في محل النزاع وليس ذلك اولى من ضرورة الاتحاد قولهم الملازم
ان يكون جائز الوجود لذاته في النشاة الاولى ممتنع الوجود في حال الاعادة قلنا
الاعادة لا معنى لها غير الاحداث والاختراع الثاني وهو مماثل للاول من حيث هو كذلك
وما وقع به التفاوت بينهما في التقدم والتاخر فغير موجب للاختلاف في ذاتيهما اذ
هو مجرد نسبة واضافة والنسب والاضافات غير ما نفسه من التماثل فلو كان الشيء لذاته
مما يمتنع عليه الحدوث والاختراع في حال من الاحوال بعد عدمه لامتنع عليه ذلك مطلقا
لان حكم الذاتي لا يختلف ويخرج على ما ذكرناه الاعراض فان ما قضي بجوازه عليها لذاته
انما هو الحدوث والاختراع وما قضي بامتناعه عليها انما هو البقاء والبقاء غير
الحدوث والاختراع فما لزم من جواز احدهما جواز الاخر ولا من امتناع احدهما
امتناع الاخر وبما حققناه يبطل ما ذكروه على الحجة الثانية ايضا قولهم الحكم بجواز
الاعادة على ما عدم حكم بصفة اثباتية فهو مبني على ان الجواز صفة اثباتية وهو باطل
بما سبق قولهم يلزم من الحكم بجواز اعادة عين ما عدم ان يكون المعدوم متعينا ومتميزا
في حال عدمه عن غيره عنه جوابان الاول انهم ان ارادوا انه يمكن ان يكون متميزا في علم
الله تعالى فهو مسلم وما الملازمة منه وان ارادوا به انه يكون شيئا متخصصا وذاتا
ثابتة متعينة في حال عدمها فهو ممنوع على ما تقدم الثاني ان ما ذكروه لازم عليهم
في الحكم عليه بامتناع الاعادة والجواب اذ ذاك يكون متحدا فلئن قالوا نحن لا
نحكم عليه بجواز ولا امتناع قلنا مخصصه هذا الحكم دون غيره من المعدومات
الجائزة الوجود تستدعي تخصيصه وتميزه عنها والا لما اختلف الحكم قولهم لو جاز اعادة
المعدوم لجاز اعادة الوقت فمبني على ان الوقت والزمان امر وجودي وليس كذلك
بل هو عبارة عن مقارنة موجود لموجود ويكون نسبة اضافة والنسب والاضافات
ليست وجودية لما سبق وان سلمنا ان الوقت امر وجودي وسلمنا امكان اعادة

واعادة الحادث فيه اولا ثانيا فلا يمتنع ذلك من كونه معادا او المعاد هو الحادث
المسبوق بحدوث نفسه والمبتدأ هو الحادث الذي لم يسبق بحدوث نفسه قولهم
لو جاز اعادة ما عدم لجاز ان يخلق ابتداء مثله فيوجدا معا اعادته مسلم وما ذكره
من الاقسام فالمختار منها انما هو القسم الثاني منها قولهم الاول لو ثبت انما تمتنع ذلك ان
لو لم تمايزا من وجه ولا يلزم من تماثلهما عدم تمايزهما والاثنان وقوع التعدد والتغاير
وبه يتميز ولهذا قضينا بامتناع المعاد دون مبتدأ الحدوث وكونهما متماثلين كان
كذلك قولهم بان اعادة الاعراض يفضي الى قيام المعنى بالمعنى ممنوع وما المانع ان
يكون عود العرض واختصاصه بزمان عوده بفعل فاعل مختار كما سبق تحقيقه وقولهم
لو جاز وجود العرض في زمانين يفصلهما عدم لجاز وجوده في زمانين لا يفصلهما عدم
دعوى مجردة وتمثيل من غير دليل قولهم ان الزمان الذي يلي زمان الحدوث مماثل
لزمان الاعادة بعد العدم مسلم ولكنه لا يلزم من استمرار الوجود فيما يلي زمان الحدوث
الحدوث بقاء العرض ولا كذلك في زمن الاعادة وبقاء ما لا يبقى من الاعراض ممتنع ولا
يلزم من جواز الوجود في زمان لا يلزم منه المحال جوازه في زمان يلزم منه المحال ثم ما المانع
ان يكون وجود العرض وحدوثه مشروطا بسبق العدم على زمان حدوثه وهو عين محقق
في جانب البقاء بخلاف الاعادة والذي يحقق ما قلناه ان الجوهر الحادث في اول
زمان حدوثه يمتنع عليه الحركة سواء قدرت في النشأة الاولى او في النشأة الثانية
ولا يمتنع عليه الحركة في الحالة الثانية من حدوثه ولو كان تقدير الوجود في الاعادة
بعد العدم كتقدير الوجود في الحالة الثانية من حالة الحدوث لاشتراكه في جواز الحركة
على الجوهر فيها وهو محال قولهم العرض الذي لا يبقى واجب التخصيص بوقت لا يتقدم عليه
ولا يتأخر عنه دعوى مجردة من غير دليل مع انهم منازعون فيها المنازعة في جواز
الاعادة كيف وان ما ذكروه باطل من ثلاثة اوجه الاول انه لو كان اختصاص العرض
بزمان حدوثه واجبا كما ذكروه لخرج عن كونه مقدورا على اصولهم حيث قضوا
بان التحيز على الجوهر وقيام الاعراض عند وجوده لما كان واجبا امتنع ان يكون
مقدورا فلذلك فيهما ولا فرق الثاني هو ان الاصوات عندهم غير باقية
وهي متماثلة ومع ذلك يجوز وجود كل صوت منها في زمان غير زمان الصوت
الآخر ولو كان كل واحد منها واجب التخصيص بزمانه الذي وجد فيه ولا يجوز تقدمه
عليه ولا تأخره عنه مع تماثل الاصوات لم يكن اختصاص بعض الاصوات ببعض

لان منه اولى من غيره ضرورة التماثل وان ما ثبت لاحد المثلين لا يمتنع ثبوته للآخر الثالث
انه وان سلم اختصاص العرض الذي لا بقاء له بزمان دون زمان في وقت حدوثه
فما المانع ان يكون حدوث العرض في النشأة الاولى مختصا بزمان وحدوثه في النشأة
مختصا بزمان آخر قولهم سلمنا جواز اعادة الاعراض ولكن ما كان منها مخلوقا للعبد
او للعبد فمبني على فاسد اصول المعتزلة في ان القدرة الحادثة مخترعة وهو باطل
بما سبق وان سلمنا كون القدرة الحادثة موثرة فما المانع ان يكون اعادتها اخترعه
العبد في النشأة الاولى بقدرة الرب تعالى قولهم يفضي ذلك الى وقوع مخلوق
بين خالقين منع المسلم احالة ذلك في وقت واحد اما ان يكون كل واحد من
النشأتين الاولى والثانية مستندا الى قدرة غير القدرة على الاخرى فهو غير مسلم
وان سلمنا ان ذلك بقدرة العبد فما المانع ان يكون الاعادة بقدرة غير القدرة على
النشأة الاولى قولهم فذلك ممتنع منع المسلم امتناعه انما هو تعلق القدرتين
بالشيء الواحد في وقت واحد اما في وقتين فهو غير مسلم وان سلمنا امتناع
ذلك بقدرة غير القدرة على النشأة الاولى فما المانع منه ان القدرة الاولى قولهم
لو كانت صالحة لذلك لكانت صالحة لانشاء مثله في وقت اعادته في محله قلنا
معا او على طريق البدل الاول ممنوع والثاني مسلم وذلك لا يلزم منه اجتماع المثلين
في المحل الواحد وان سلمنا صلاحيتها لذلك معا لكن للمثلين او ما زاد عليه الاول
مسلم والثاني ممنوع وعلى هذا فلا يلزم ما ذكروه من المحال وان سلمنا صلاحيته القدرة
الواحدة للمتماثلات الى غير النهاية غير ان ما ذكروه من لزوم المحال من حمل الذرة
للجبل مبني على تماثل القدرة الواحدة في الاعتمادات المولدة لحركة الجبل الى العلو
وهو فرع القول بالتولد وقد ابطلناه وعلى هذا فمذهب الجبائي اظهر بطلانا مما
تقدم واعلم ان ما قررناه من تجويز اعادة ما عدم فغير متصور على اصول المعتزلة
فان اعادة ما عدم فرع جواز عدمه وقد بينا فيما تقدم امتناع ذلك على اصولهم
وسفه تجويز العدم على اصولهم فما ذكرناه من الحجج مما لا يمكنهم التمسك بهما
لا تخرجها على اصولهم بجواز حدوث الاعراض التي لا بقاء لها على اصولهم قضاء
بامتناع اعادتها

الفصل الثاني في وجوب وقوع المعاد الجسماني

وقد اختلف فيه الناس فذهب الفلاسفة والتناسخية وكثير من العقلاء
الى امتناع ذلك وذهب اهل الحق والاسلاميين من المتشرعين الى وجوبه لكن منهم من ذهب

الاجسام ثم اختلف القائلون بذلك فمنهم من اوجب اعادة المكلفين عقلا كالمعتزلة
بناء على اصولهم في وجوب الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ومنهم من انكر
الوجوب العقلي ولم يوجبها او اوجب اعادتهم بقضية السمع كالاشاعرة ومن تابعهم وهو
الحق اما انكار الوجوب عقلا فمن جهة انه مبني على القول بايجاب ثواب المطيعين
وعقاب العاصين على الله تعالى وهو باطل كما سبق في التعديل والتجوير واما الوجوب
السمعي فلانه قد ثبت جواز الاعادة عقلا فاذا اخبر الشارع عن وقوعها وجب
القول بوجوبها ودليل ذلك والسمع بذكرها تعلم بالضرورة والنقل المتواتر من
اخبار جميع الانبياء عليهم السلام بالمعاد الجسماني والشريعة طافحة بما ورد على لسان الرسول
المؤيد بالمعجزات الدالة على صدقه من الآيات والاخبار الدالة على وقوع حشر
الاجساد ونشرها اما الآيات فقوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم
يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون وقوله تعالى فما جزاء من يفعل ذلك منكم الا خزي في
الحيوة الدنيا ويوم القيمة يردون الى اشد العذاب وقوله تعالى فكيف اذا جمعناهم
ليوم لا ريب فيه ووفيت كل نفس ما كسبت وقوله تعالى وما كان لنبي ان يغل ومن يغلل
يات بما غل يوم القيمة ثم توفى كل نفس ما كسبت وقوله تعالى كل نفس ذائقة الموت وانما
توفون اجوركم يوم القيمة وقوله تعالى ولو ترى اذ وقفوا على النار فقالوا يا ليتنا نرد
ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين وقوله تعالى ولقد جئتمونا فرادى كما
خلقناكم اول مرة الآية وقوله ولا تزر وازرة وزر اخرى ثم الى ربكم مرجعكم الآية
وقوله تعالى حتى اذا اقلت سحابا ثقالا سقناه لبلد ميت فانزلنا به الماء فاخرجنا
به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون وقوله تعالى ثم تردون الى عالم
الغيب والشهادة الآية وقوله تعالى ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للذين اشركوا مكانكم
انتم وشركاؤكم وقوله تعالى انما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الابصار وقوله تعالى يوم تبدل
الارض غير الارض والسموات وبرزوا لله الواحد القهار وقوله تعالى قال رب فانظرني
الى يوم يبعثون قال فانك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم وقوله تعالى يوم القيمة
نحشرهم الآية وقوله تعالى ويوم نسير الجبال وترى الارض بارزة وحشرناهم فلم نغادر منهم
احدا وقوله تعالى وتركنا بعضهم يومئذ يموج في بعض ونفخ في الصور فجمعناهم جمعا وقوله تعالى
ذلك بان الله هو الحق وانه يحيي الموتى وقوله تعالى ثم انكم بعد ذلك لميتون ثم انكم يوم القيمة
تبعثون وقوله تعالى هو الذي ذرأكم في الارض ثم اليه تحشرون وقوله تعالى ويوم نحشر من

كل امة فوجا ممن يكذب بآياتنا وقوله تعالى وان جاهداك على ان تشرك بي ما ليس لك به
علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفا واتبع سبيل من اناب الي ثم الي مرجعكم
الآية وقوله كل نفس ذائقة الموت ثم الينا ترجعون وقوله تعالى الله يبدأ الخلق ثم يعيده ثم
اليه ترجعون وقوله تعالى يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ويحيي الارض بعد موتها
وكذلك تخرجون وقوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها ان ذلك
لمحيي الموتى الآية وقوله تعالى ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للذين اشركوا اهؤلاء اياكم كانوا
يعبدون وقوله تعالى انا نحن نحيي الموتى ونكتب ما قدموا الآية وقوله تعالى قال من يحيي العظام
وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة الآية وقوله تعالى ائذا متنا وكنا ترابا
وعظاما ائنا لمبعوثون او آباؤنا الاولون قل نعم وانتم داخرون وقوله تعالى
ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله ثم نفخ فيه اخرى
فاذا هم قيام ينظرون وقوله تعالى يوم هم بارزون لا يخفى على الله منهم شيء الآية وقوله تعالى
واذا حشر الناس كانوا لهم اعداء الآية وقوله تعالى وتنذر يوم الجمع لا ريب فيه فريق
في الجنة وفريق في السعير وقوله تعالى يحييكم ثم يميتكم ثم يجمعكم الى يوم البعث وقوله تعالى اولم
يروا ان الله خلق السموات والارض ولم يعي بخلقهن بقادر على ان يحيي الموتى الآية و
قوله تعالى ونفخ في الصور ذلك يوم الوعيد الآية وقوله تعالى يوم يسمعون الصيحة بالحق
ذلك يوم الخروج وقوله تعالى قل هو الذي ذرأكم في الارض واليه تحشرون وقوله تعالى
يومئذ تعرضون لا تخفى منكم خافية وقوله تعالى يوم يخرجون من الاجداث سراعا كانهم
الى نصب يوفضون وقوله تعالى ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي
بنانه وقوله تعالى يوم يدع الداع الى شيء نكر خشعا ابصارهم يخرجون من الاجداث
كانهم جراد منتشر وقوله تعالى ان الاولين والآخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم و
قوله تعالى يوم ينفخ في الصور فتاتون افواجا الى غير ذلك من الآيات واما الاخبار
فما روى مسلم في صحيحه عن النبي صلعم انه قال يحشر الناس يوم القيمة على ارض بيضاء
عفراء وروى ايضا في صحيحه عن النبي صلعم انه قال يدنى المؤمن يوم القيمة من
ربه حتى يضع عليه كنفه فيقرره بذنوبه فيقول هل تعرف فيقول رب اعرف
قال فاني قد سترتها عليك في الدنيا واني اغفرها لك اليوم واما الكفار والمنافقون
فينادى بهم على رؤس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على الله والادلة السمعية في ذلك مما
لا يحويها كتاب ولا يحصرها خطاب وكلها ظاهرة في الدلالة على حشر الاجساد ونشرها

مع امكان ذلك في نفسه فلا يجوز تركها من غير دليل لكن لا اعادة للاجسام بايجادها بعد
عدمها او بتاليف اجزائها بعد تفرقها فقد اختلف فيها والحق كل واحد منهما امر ممكن و
السمع فهو موجب لاحدهما من غير تعيين وسقوطها ان يكون لا اعادة للاجسام بتاليف
اجزائها بعد تفرقها قيل يجب اعادة عين ما بعينه وصفي منها الثقات في البدن او
ان الله تعالى يجوز ان يؤلف تلك تاليف آخر فذهب ابو هاشم الى المنع من اعادتها بالتاليف
آخر مصيرا منه الى ان جواهر الاشخاص متماثلة وانما تميز كل واحد عن الآخر بالتاليف
الخاص فاذا لم يعد ذلك التاليف الخاص بعينه لم يكن هو العائد بل غيره ولانه مخالف
لما ورد به السمع من حشر الناس على صورهم ومذهب من عداه من اهل الحق ان كل واحد
من الامرين جائز عقلا ولا دليل على التعيين من سمع وغيره وما قيل من ان تعين كل شخص
انما هو بخصوصية تاليفه لا نم ذلك بل جاز ان يكون بلونه او بعرض آخر من اعراض التاليف
من مذهب ابي هاشم انه لا يجب اعادة غير التاليف من الاعراض فما اجاب به عن غير التاليف
فهو جواب لنا في التاليف سلمنا ان خصوص تعينه بالتاليف الخاص لكن عين ذلك التاليف
او مثله الاول ممنوع والثاني مسلم وذلك لانا قد بينا ان الاعراض غير باقية والتاليف
عرض فيكون غير باق ومع ذلك فان تعين كل شخص لا يقال انه غير في الزمن المتقدم و
انه كان التاليف وما ورد به السمع من حشر الناس على هيئاتهم ليس فيه ما يدل على اعادة
عين ما تقضى من التاليفات ولا مانع ان الاعادة بمثل ذلك التاليف لا بعينه وهل يجوز
ان يخلق الله تعالى في الاجسام المعادة جواهر اخر زائدة عليها فذلك مما انكره المعتزلة و
هو مبني على قاعدتهم في وجوب رعاية الحكمة وايجاب الثواب على الطاعة والعقاب
على المعصية وامتناع عقاب من لم يعص وثواب من لم يطع وهو باطل لما سلفناه في
التعديل والتجوير والذي عليه اهل الحق من الاشاعرة ان ذلك جائز عقلا وواقع سمعا
بدليل قوله عليه السلام ان سن الكافر في النار مثل احد وقوله عليه السلام يصير جلد الكافر في النار
ذراعا بذراع الجبار ومن ضرسه ذرع وما ورد في ذلك مما صحت الروايات
به عند اهل النقل فكثير غير قليل فان قيل ما ذكرتموه من السمعيات وان كانت ظاهرة
في الدلالة على حشر الاجساد وتركها غير انه يتعذر العمل بها فيما هي ظاهرة فيه لوجوه
ثمانية الاول انه لو اغتذى انسان بانسان بحيث استحال وصار جزءا له او بعضه
جزءا من اجزاء المغتذي فعند اعادتهما يستحيل ان تعود تلك الاجزاء الى كل واحد منهما
بحيث يكون جزءا من هذا وجزءا من هذا فلم يبق الا ان يعود الى احدهما او لا يعود الى

وانزم

واحد منهما فانه كان الاول فالشخص الآخر غير معاد بجملة اجزائه وليس احدهما اولى من الآخر
وان كان الثاني فكل واحد منهما غير معاد بل بعضه وليس اعادة بعض الاجزاء دون
البعض اولى من العكس الثاني انه لا يخلو اما ان يعاد جميع اجزاء البدن التي حصلت في
حالة الحيوة او الاجزاء التي كانت حاصلة له حالة الموت فان كان الاول فهو ممتنع لوجهين
الاول انه من المحتمل ان يكون بعض الاجزاء المنفصلة عنه في حالة الحيوة قد صارت اجزاء
من جسم غذائي وقد اغتذى به انسان آخر وصارت جزءا منه وعند ذلك فاما ان
يقال باعادتها في كل واحد من الشخصين او في احدهما او لا في واحد منهما ويلزم المحالات
السابق ذكرها وعلى هذا ايضا يلزم المحالات بتقدير تجنيه وقد اغتذى به وصارت جزءا
من عضو آخر منه الثاني انه يلزم من اعادة جميع الاجزاء انه ان يعاقب الاجزاء التي انفصلت
عنه حالة الايمان بتقدير كفره بعد ذلك وان يثاب الاجزاء التي انفصلت عنه حالة الكفر
بتقدير توبته وعوده الى الايمان بعد ذلك وثواب العاصي وعقاب المطيع ممتنع و
ان كان الثاني وهو ان لا يعاد جميع الاجزاء فهو ممتنع لثلثة اوجه الاول انه يلزم منه
انه من مات مقطوع الاطراف ان لا يعاد على هيئته ولم يقولوا به الثاني انه يلزم منه
ان لا يثاب تلك الاجزاء المنفصلة حالة الطاعة وان لا يعاقب بتقدير انفصالها حالة
الكفر وهو ممتنع كما تقدم الثالث انه ليس اعادة البعض اولى من البعض الوجه الثالث
هو ان ما مضى من الابدان غير متناهية العدد لما سبق في تحقيق قدم العالم فلو
اعيدت لزم وجود اجسام لا نهاية لاعدادها معا وهو محال لما تقدم الرابع انه
هو ان اعادة الاجسام اما ان يكون بايجاد ما عدم من اجزائها او تاليف ما تفرق
منها الاول محال لما سبق من امتناع اعادة ما عدم والثاني ممتنع لانه اما ان يعاد
ذلك التاليف بعينه او غيره فان كان عينه كان المعاد غيره فهو ايضا ممتنع لما سبق
الخامس انها لو اعيدت ابدان الناس لم تخل اما ان يقال انها تبقى دائمة من غير فناء
او انها تفنى فان كان الاول فهو ممتنع لانها مركبة من اجزاء متضادة كالحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة ولا بد بينهما من فعل وانفعال بحيث يحصل منها كيفية مزاجية
تمتزج بها بدن الانسان ومع دوام ذلك الفعل والانفعال بين تلك الاجزاء مما يفضي الى تغيير
الرطوبة بفعل الحرارة فيها الى حد الفناء وكذلك الحكم في الموت لو انه ذلك لا محالة و
ان كان الثاني فلم يقولوا به السادس هو ان اعادة ابدان الجبابرة مما يفضي الى جوازه وجوده
من غير توالد وهو مخالف للعقل والعادة السابع انه لو اعيدت الاجسام اما ان يقال انها

تغذى بها ولا تغذى فان كانا ولزماما انى ملائم اغتذاؤها الاعراض الملازمة له فى
الدنيا كالجوع والاحتقان والاستفراغ والمرض ونحو ذلك لولا يلازمه ولم يقولوا
به وان الثانى غير معقول وان قيل انها غير متغذية فلم يقولوا به ثم ان بقاءها ايضا غير معلوم
اعتقادا انها غير معقول لانا نمنع ان اعادة الاجسام عند القائلين بها اما الجنة او النار
والجنة عنده فوق السموات والنار تحت الارض والارض تحت كل شئ فلا تحت لها والسموات
فوق كل شئ فلا فوق لها كما هو مبين فى الحكمة فكيف يكون النار تحتها لا تحت لها والجنة
فوقها لا فوق له ثم يلزم من كون الجنة فوق السموات ومن دخول الابدان الانسانية
لها محالان الاول انخراق السموات لصعود ابدان الناس الى الجنة الثانى ان يكون الاجسام
الكثيفة القاسرة فى حيز الاجسام الابداعية وفوق حيزها وهو محال بما سبق وعلى هذا
فحينئذ وبالجملة ما ورد من السمعيات فى ذلك على المعاد النفسانى محاسن ادلة العقل
ومخاطبة الانبياء عليهم السلام للعوام بما يفهمونه وما لا تفرط اعلامهم من قوله مع دعوته
الحاجة الى ترغيبهم بالنعيم وترهيبهم بالعذاب المقيم فهم يقصد تفهيمهم فعله وتركه ولهذا
قال النبى صلعم امرت ان اخاطب الناس على قدر عقولهم والجواب قولهم شهدت دلائل العقل
بظواهر ما ذكر نحوه من السمعيات قلنا قد بينا امكان اعادة الاجسام عقلا فيمتنع
نفى الظواهر الدالة على وقوعها من غير دليل وما ذكروه من الوجه الاول فانما يلزم
ان لو كان يكون لبعض اشخاص الناس جزء من الاجزاء مما يتصور عليها التبدل والتغير
ان يصير جزءا من شخص تارة وجزءا من آخر تارة وهو ممنوع بل كل شخص يشتمل على اجزاء
اصلية بها قوامه ولا يتصور عليها التبدل والتغير فهو اجزاؤه الفاضلة وهى بما يتصور عليها
التبدل والتغير فيه وما يكون فيه من الاجزاء الفضلية هى الاثانة والمضاعفة وهى فلا
يتصور ان يصير جزءا اصلية من غيره بل ان صارت جزءا من الغير فلا يكون الا فاضلة
وكذا بالعكس وبهذا يندفع ما ذكروه من الشبهة الثانية ايضا وقولهم ان ما مضى من الابدان
لا نهاية لاعدادها باطل بما سبق فى حدوث العالم وما ذكروه من الوجه الرابع فقد سبق
جوابه ايضا قولهم لو اعيدت الاجسام فاما ان تبقى او لا تبقى قلنا كل واحد من الامرين
ممكن والسمع قد دل على الدوام وما ذكروه فى امتناع دوامها فمبنى على القول بالمزاج
وتأثير الطبيعة وقد ابطلناه فيما تقدم بل الكائنات كلها فانما هى مستندة الى الفاعل
المختار تام القدرة فلا يكون الدوام ممتنعا قولهم ان القول باعادة الابدان من غير تناهى الى
محال الى آخره كذلك اذ يلزم من القول بانه لا انسان الا من انسان تسلسل الحوادث الى غير النهاية

وقد ابطلناه فيما تقدم قولهم لو اعيدت الاجسام اما ان تتغذى او لا تتغذى قلنا كل واحد
من الامرين عندنا ممكن غير ان السمع دل على ان المعتدين فى الدار الآخرة ولا يلزم عليه
الاعراض التى كانت لازمة له فى الدنيا اذ كل واحد من الامرين مستند الى الفاعل المختار
لا الى مقتضى الطبيعة كما سبق تقريره والسمع قد ورد بامتناع تلك الاعراض فى الدار
الآخرة فوجب اتباعه وما ذكروه من الشبهة الاخيرة فمبنى على قياسهم الفاسد من امتناع
ملاء فوق السموات وتحت الارض وامتناع انخراق الاجسام وهو ممنوع

الفصل الثانى فى المعاد النفسانى

والنظر فى تحقيقه يتوقف على تحقيق النفس الانسانية
فمنهم من قال انها عرض ومنهم من قال انها جوهر ومن قال انها عرض اختلفوا فمنهم من
قال انها عرض خاص من الاعراض ولم يعينه وهذا هو مذهب جماعة من المتكلمين وقد نصره
الامام الجوينى من اصحابنا وغيره وزعم ان كل مخلوق لا يخلو عن ان يكون جسما او عرضا
والنفس الانسانية ليست جسما والا لكان كل جسم نفسا ضرورة تماثل الاجسام كما سبق فلم يبق
الا ان يكون عرضا ومن قدماء الفلاسفة من قال انها المزاج الخاص الملازم لنوع الانسان
وهى كيفية حادثة من تفاعل الكيفيات الملموسة فيها وهى الحرارة والبرودة والرطوبة و
اليبوسة ولهذا تفوت النفس باختلال ذلك المزاج ومنهم من قال انها من جملة القوى
المخلوقة فى الاجسام وهى ما يصح استناد الافعال الاختيارية من الذهاب والاياب
اليها وحفظ النوع وبقائه فى توليد مثله الى حين استناد الانسان الى غيره
ذلك من الافعال ولكن ليس مستندا الى كيفية المزاج مطلقا مستند الى المزاج لم يستعد استعدادها
لهذه الامور ولكن هذه القوى هى النفس ولهذا تفوت النفس بفواتها ومنهم من قال ان
النفس هى صفة الحياة وهى ما لا يتم هذه الافعال الا بها ولذلك تفوت النفس بفواتها ومنهم من
قال هى عبارة عن الشكل الخاص من التخطيط واما من قال انها جوهر فمنهم من قال
انها جوهر مركب فيكون جسما ومنهم من قال انها جوهر بسيط لا تركيب فيه فاما من قال انها جسم
فقد اختلفوا فمنهم من قال انها جوهر بسيط لا تركيب فيه فاما من قال انها جوهر فمنهم
قال انها جوهر مركب فيكون جسما ومنهم من قال انها جوهر بسيط لا تركيب فيه فاما من قال
انها جسم فقد اختلفوا فمنهم من قال انها عبارة عن هذه الجثة الخاصة المركبة من الجواهر
والاعراض القائمة بها وهى ما يشير اليه كل احد بقوله نفسى والاشارة لا تكون الا
لهذه الجثة الخاصة هذا هو مذهب جماعة من المتكلمين واما قدماء الفلاسفة فمنهم
من قال انها جسم فى داخل هذه الجثة احلته هؤلاء فمنهم من قال انها جسم

العناصر مصيرا منه الى ان النفس مدركة للمركبات وانما يدرك الشي بالشي شبيهه و
منهم من قال انها عبارة عن مجموع الاخلاط الاربعة مع تناسب مخصوص بينها في كيفياتها
وكمياتها ولذلك كان فناء لا فناء للنفس مع اختلاط هذه الاربعة ومنهم من قال انها البلغم
اذ هو اشرف اخلاط البدن ولان الانسان يموت عند خروجه ولا يوجد منه شي في
ابدان الاموات ومنهم من قال انها الدم اذ هو اشرف اخلاط البدن ولان الانسان
يموت عند خروجه ولا يوجد منه شي في ابدان الاموات ومنهم من قال انها عنصر من
العناصر مصيرا منه الى ان ما يدرك ضدا فانما يدركه لانه جوهر والنفس مدركة
للاشياء العنصرية فيجب ان تكون مركبة منها ثم اختلف هؤلاء فقال فلوطرخيس انها
النار السارية في هذا الهيكل لان خاصيته الحياة بالحركة والاشراق وذلك مختص بالنار
وقال ذيوجانس انها الهواء المستنشق المتردد في مخارق البدن ولذلك تزول
الحياة بزواله وقال ثالس انها الماء اذ هو سبب النشو والنمو والنفس فكانت
هي الماء وذهب الاطباء الى ان النفس هي الروح وهي جسم لطيف بخاري ناشي من التجويف
الايسر من القلب منبث في جميع البدن هو منبع الحياة والنفس والنبض وقد اختار
القاضي الى ما هو قريب من هذا القول وهو ان قال النفس عبارة عن الروح الكائنة
في الدماغ الحاملة للقوى الجسمانية الباطنة وهي الحس المشترك والمصورة والمتخيلة
والوهمية والحافظة ومن المتكلمين من قال ان النفس عبارة عن اجسام اصلية في كل
بدن من اول العمر الى اخره دون الاجسام الفاضلة كما حققناه في الفصل الذي قبله واما من
قال انها جوهر بسيط فقد اختلفوا فمنهم من قال انها جوهر فرد متحيز وهذا مذهب
طائفة من الشيعة ومعمر من المعتزلة والامام ومنهم من قال انها جوهر بسيط
معقول غير متحيز مجرد عن المادة دون علائقها وهذا مذهب الفحول من الفلاسفة
اليونانيين ومن تابعهم من فلاسفة الاسلاميين وارباب الشرائع وقد احتجوا على
ذلك بحجج الاولى انهم قالوا ان البين الذي لا شك فيه عند ما يجده كل عاقل من نفسه
ان فيه وفي ذاته شيئا يدرك المعقولات البسيطة التي لا تركيب فيها كالاله تعالى و
المبادي والحركة قالوا فيجب ان لا يكون المدرك لها جسما ولا قائما بالجسم قيام الاعراض
بموضوعاتها والصور الجوهرية بموادها والا كان متجزيا لان كل جسم منقسم على ما
سبق وما قام بالمتجزي يكون متجزيا ولو كان متجزيا لما كان محلا لانطباع المعقولات
التي لا تجزي لها فيه والا فانطباعها في جزء واحد منه دون باقي اجزائه او في كل

واحد من اجزائه الجاري ان يكون الانطباع في جزء واحد منه فان فرض جزء من
الجسم او مما قام به غير متجزي مع ما سبق في التقسيم بعينه يكون لازما اليه الامتناع
والا فاما ان يكون الانطباع في كل واحد من الاجزاء والا فالمنطبع في كل واحد منها اما
ان يكون نفس المنطبع في الجزء الاخر او غيره فان كان الاول فيكون الشي الواحد في الحالة الواحدة
حالة
معلوما مرارا غير متناهية وهو محال كيف وان ما من جزء يفرض الا وهو متجز الى غير النهاية
والتقسيم بعينه عائد والاستحالة وان كان الثاني فيلزم ان يكون المعقول المفروض متجزئا
وقد فرض غير متجز وهو محال فاذن ما هو محل انطباع المعقولات الغير المتجزئة متجز
والا كان ما لا يتجزى منطبعا فيما هو متجز وهو محال ويلزم ان لا يكون جرما ولا قائما بالجرم
وهو المطلوب الثانية انا نعقل صورا مجردة عن الاوضاع والمقادير كصورة
الانسان الكلي ونحوه وعند ذلك فلا يخلو اما ان يكون تجردها عن ذلك لذاتها او
لما اخذت عنه او للنفس الاخذة وهو المحل القابل لها لا جائز ان يقال بالاول والا لما قبلت
الا وهي مجردة عنه وليس كذلك كما في الاشخاص ولا بالثاني اذ ليس كل صورة معقولة مجردة
عن الوضع ماخوذة عن شي وذلك كالذي يتصوره الانسان من الصور التي لا وجود لها
في الخارج ولانها ان اخذت عنه فلا يكون مجردا عن الوضع كاشخاص الانسان وان كان
الثالث فهو المطلوب لان المعقول لو كان جسما او جسمانيا لما كان مجردا عن ذلك الثالث انه لو كانت
النفس مدركة بآلة جسمانية لما ادركت نفسها ولا آلتها كما في الحواس الخمس لانه ليس بينها و
بين نفسها ولا بين آلتها آلة فادراكها لا لنفسها ولا لآلتها اما بآلة او لا بآلة فان كان الاول فاما ان
يكون ادراكها لآلتها بعين تلك الآلة او بغيرها فان كان بعين تلك الآلة فاما ان يكون ذلك
لوجود صورة الآلة في تلك الآلة او لوجود صورة اخرى غير صورة الآلة فان كان الاول
فيلزم ان يكون عاقلا لآلتها دائما وهو كاذب انا انما نعقل بوجود صورة المعقول في الآلة
وصورة الآلة في الآلة دائمة الوجود وهو خلاف المعقول وان كان الثاني فهو باطل ايضا
فان الصورة اذا حلت الجوهر العاقل انما تجعله عاقلا لما تلك الصورة صورة له لا لصورة
غيره الا ان يكون مضايفا لها ولو لم [illegible] فيما نحن فيه كذلك وان كان ادراكها لآلتها بغير تلك الآلة
فالكلام في تلك الآلة كالكلام في الاول وهو تسلسل او دور وان كان ادراكها لا لآلتها
لا بآلة فيكون مثله في غيرها اذ القول بالفرق تحكم غير معقول الرابعة انها لو كانت مدركة
بآلة جسمانية لكان [illegible] عند المواظبة على الادراك كالحس فان ضعف واظب على ابصار شي او
سماع صوت [illegible] والثاني باطل فان ادراك النفس يقوى بكثرة ما يدركه من المعقولات

وتستمر على الخامسة انها لو كانت مدركة بآلة جسمانية لما ادركت الاخفى بعد ادراك
الاظهر او لقلّ ادراكها كما في الحواس فان من سمع اصوات الهائلة كاصوات البوقات ونقر الطبول
فانه لا يدرك الهمس من الاصوات كادراكه له قبل ذلك وكذلك من ادرك ضوء الشمس وفرقه
يدرك بعده الاشياء الصغيرة كالذرة ونحوها وكمن ادرك الحرارة او البرودة الشديدة
فانه قد لا يدرك ما هو اضعف منها بخلاف ادراكات النفس السادسة انها لو كانت مدركة بآلة
جسمانية لوقفت وعجزت عن بلوغ الاربعين اذ هي كان للشوكسار اجزاء البدن والحواس
الظاهرة وليس كذلك السابعة انها لو كانت مدركة بآلة جسمانية لضعفت بضعف
البدن واستضرت بضرر موضوعها بالآلام والامراض وليس كذلك فان النظر والفكر
مولمان الدماغ ومضران به ومكملان للنفس الثامنة انها لو كانت مدركة بآلة جسمانية
لامكن ان يكون البعض من تلك الآلة مدركا للشيء والبعض غير مدرك له فيكون الشخص الواحد
عالما بالشيء الواحد جاهلا به في حالة واحدة وهو محال التاسعة لو انها كانت مدركة
بآلة جسمانية لما كانت مدركة للمتضادات معا لتوقف ادراكها على انطباع صورة الشيء
المدرك في آلتها وانطباع صورتي المتضادين معا في جزء واحد محال كما في الحواس الظاهرة
والباطنة ولهذا فانا نجد في حواسنا امكان ادراكنا الشيء الواحد اسود وابيض
حارا وباردا معا ولا كذلك عند كونها مدركة للمتضادات بغير آلة جسمانية لان ادراكها
لا يكون على سبيل انطباع صورتي المتضادين في آلتها بل على سبيل التصور لحقيقتها ولا
يلزم من استحالة انطباع الصورتين المتضادتين في الجسم الواحد استحالة تصور الحقيقتين
لا التصديق بالجمع بينهما العاشرة ان النفس الانسانية تقوى على ادراك ما لا يتناهى من
الصور المعقولة فقوتها غير متناهية فلو كانت مدركة بآلة جسمانية لكانت متناهية
قابلة للتنصيف ضرورة تناهي محلها وقبوله للتنصيف الحادية عشرة ان الاجسام و
قواها تنفعل بما لا تتصور فيه من الصور العقلية فهي فاعلة منفعلة والنفس الانسانية
تفعل ذلك حيث تستخرج النتائج من المقدمات وتفعل حكم التصديق بها منه انها فهي
بذلك فاعلة لا منفعلة فالنفس ليست جسما ولا قوة الثانية عشرة ان الاجسام وقواها
انما يتخلص مما تؤذيها بالحركة المكانية هربا عنه وليست القوة العاقلة غير ما عما
يؤذيها الذي يحل بالرأي والروية فالنفس ليست جرما ولا قوة في جرم الثالثة عشرة
ان بدن الانسان مؤلف منه من اضداد دائما لا يقع به ممانعة من اجزائه في افعالها
الصادرة عنها من حركة تالى الجهات والنفس العاقلة انما تقوى على افعالها بمغالبة ما

ما يفعل من القوى كالغضب والشهوة ونحو ذلك فالنفس ليست جسما الرابعة عشرة ان كل احد
يعلم من نفسه علما ضروريا انه الذي كان من حين ولادته ويعلم انه ما كان من اجزائه الجسمانية
قد تبدلت وتغيرت بالتحليل والتبدل بالحرارة الغريزية المحللة والقوة الغاذية
الموردة بدل ما يتحلل وذلك ابانه المستمر وهو الذي لا يتغير ولا يتبدل هو النفس فلا يكون
ن
هو الجسم ولا ما هو حال فيه الخامسة عشرة ان القوى التي هي مصدر الافعال المختلفة كالغضب
والشهوة وغيرها لا يشغل بعضها عن بعض ولا يشغل بعضها بعضا لعدم اشتراكها في
الآلة وهي غير متحركة بذواتها ولا معطلة بذواتها وقد نشاهد مع ذلك البعض معطلا
والبعض غير معطل فلا بد لها من جامع يجمعها ويكون هو المتصرف فيها وليس ذلك شيئا من
اجزاء البدن ولا ما هو قائم به فاذن هو ما يشير كل احد اليه بانه هو ذاته مع قطع النظر
عن جميع الاجزاء البدنية الظاهرة والباطنة وذلك هو النفس الانسانية ثم اختلف هؤلاء
في اربعة مواضع الموضع الاول في قدم النفس الانسانية وحدوثها الثاني في وحدتها وتكثرها
الثالث في انها هل تفوت بفوت البدن ام لا الرابع انها هل تنتقل الى بدن آخر ام لا الموضع
الاول اختلفوا في قدمها وحدوثها فقال افلاطون ومن تابعه انها قديمة وقال
ارسطاطاليس ومن تابعه انها حادثة بحدوث البدن وقد احتج القائلون بقدمها
بحجتين الحجة الاولى انها لو كانت حادثة بعد ان لم تكن لكان لها فاعل محدث لها وذلك
الفاعل اما ان يكون قديما او حادثا لا جائز ان يكون حادثا والا فالكلام فيه كالكلام
الاول وهو ما عنه حدوثها ويلزم التسلسل او الدور فتعين الا ان يكون قديما او مستندا
الى القديم ويلزم من قدم العلة قدم معلولها لاستحالة انفكاكه عنها فاذن النفس قديمة
لقدم ما اوجبت عنه ضرورة بل يمكن ان القديم لا ان يقال يتوقف اعمال العلة القديمة في
معلولها على شيء معين من قابل او فاعل او ان فعل الفاعل ليس بالطبع والذات بل بالارادة
والاختيار لا جائز ان يقال بالمعين من القوابل الهيولانية اذ النفس غير هيولانية كما سبق
ولا فاعل آخر فان مثل هذا انما يكون في معقول متميز يكون لكل واحد من الفاعلين خير و
ان لم تمتز الاجزاء او النفس فات ولهذا لا تتجزى كما سبق ولا جائز ان يكون وجود
النفس عن الارادة اذ ليست الارادة جوهرا وما ليس بجوهر لا يكون مؤثرا في ايجاد
الجوهر ولان الجوهر يكون متوقفا في حدوثه عليه اذ الجوهر اشرف مما ليس بجوهر فلا يكون
الاشرف مفتقرا الى الاخس الحجة الثانية انهم قالوا النفس جوهر قائم بنفسه غير قائم
بالاجسام ولا هو متصل بها وهي مخالفة بذلك لسائر القوى والصور العرضية التي

تبطل عند مفارقة موضوعاتها فلا تكون قابلة للكون والفساد اذ القابل لذلك ليس الا
ماله في الموجودات قيام بالاجسام ومايرجع حدوثه الى الحركات المتجددة المنتزعة
وما يحدث فيه منها من القرب والبعد والتجزي والانفصال والاتصال والاستحالة
بالاضداد وتعقد بعضها ببعض اما ما هو بري عن ذلك كله فلا واما القايلون بحدوث
النفس فقد احتجوا بحجج الحجة الاولى انهم قالوا النفوس الانسانية من نوع واحد كما سياتي
فلو كانت قديمة سابقة الوجود على حلولها في البدن لم يخل اما ان تكون متحدة او متكثرة
لا جايز ان تكون متكثرة والا فعند تكثر الابدان فلا بد اما ان تبقى متحدة او متكثرة لا
جايز ان يقال بقاؤها متحدة والا فنسبتها الى بدن واحد كنسبتها الى كل الابدان فان كان
الاول فيلزم خلو باقي الابدان عن الانفس وهو محال وان كان الثاني فيلزم انها اذا علمت
شيئا او جهلته ان يشترك الناس كلهم فيه لاتحاد النفس والشيء المدرك وهو محال
كذا ان قيل باتحادها قبل مقارنة الابدان ولا جايز ان يقال انها متكثرة قبل الابدان
اذ التكثر والتغاير فيما اتحد نوعه دون جنسه وما به التمايز والتغاير اما ان يكون ثابتا
لها لذاتها او ان ذلك لها بالنسبة الى غيرها لا جايز ان يقال بالاول لانه من نوع واحد
فما ثبت لواحد منها لذاته ليس اولى من ثبوته لغيره وان كان الثاني فكل كثرة تفرض فيما به
يكثر اشخاص الماهية المتحدة النوع مقتضية للتكثير فانها ليست الا بالنسبة الى المواد و
علايقها فلا تكثر فيه وهذه المحالات انما لزمت من فرض وجود النفس سابقة على الابدان
فلا سبق الحجة الثانية انه لو كانت الانفس الانسانية موجودة قبل وجود الابدان لكانت
اما فاعلة متصرفة او معطلة عن الفعل والانفعال لا جايز ان تكون معطلة اذ لا شي
من فعل الطبيعة معطل وان كانت متصرفة بالفعل والانفعال فتصرفها لا يعدو احد
امرين اما ادراك عقلي واما تحريك جسماني حسي وان ادراك حسي وكل واحد
من الامرين فلا يتم لها قبل وجود الابدان التي هي حاكمة فيها والالات التي بها التوصل
الى ادراك مدركاتها فاذن لا وجود للانفس قبل الابدان الحجة الثالثة انها لو كانت
قديمة موجودة قبل وجود البدن لما كانت توجد فيه وهي من القوة والكمال على
حد واحد من غير زيادة ولا نقصان والثاني باطل لما نشاهده من ضعفها عند
حدوث البدن وانتقالها من ضعفها الى قوة ومن عجزها الى قدرة وعلى حسب انتقال
البدن من ضعفها الى قوة ومن صغرها الى عظم ومن نقص الى كمال الموضع الثاني اختلفوا
في وحدة النفس الانسانية وتكثرها فقال بعضهم انها في جميع الاشخاص واحدة بالشخص

من م

متكثرة

وان نفس زيد هي نفس عمرو وان نسبتها في افعالها المختلفة مع اتحاد جوهرها الى الموضوعات
المختلفة من اشخاص الابدان الانسانية كنسبة الشمس مع اتحادها في اختلاف تاثيراتها
عند اشراقها على زجاجات مختلفة الالوان في الالوان الحادثة عنها بحسب ذلك
بانهم قالوا قد ثبت ان النفس قديمة بما سبق وعند ذلك فاما ان تكون متحدة لذاتها او
متكثرة والقول بالتكثر محال بما سبق وان كانت متحدة لذاتها فالمتحد بذاته يمتنع ان يتكثر
ولا يتغير وهو المطلوب ومنهم من قال ان النفوس الانسانية متعددة متكثرة بتكثر الابدان
نادا على ما تقدم بانه لو كانت النفس واحدة بالشخص مع تعدد ابدانها لكان كلما يوجد
من الفعل والانفعال وينتج من العلوم والاحوال منسوبا الى نفس شخص واحد منسوبا الى
غيره من الاشخاص حتى لا يعلم وهم يجهلون ولا يجهل وهم يعلمون ولا يكون مريدا وهم كارهون
ولا كارها وهم مريدون وبالجملة لا يكون متميزا عنهم بحال من الاحوال ولا فعل من افعال
ضرورة انه فعل من الافعال والاحوال فكان نسبتها للنفس والبدن من جهة النفس ان اختلاف
الحال لا يوثر في اختلاف المتبوع وهذا كله مخالف للحس والبرهان وخارج عن الامكان
فاذن النفس متعددة لا متحدة ثم اختلف هؤلاء فمنهم من زعم ان الاختلاف بين النفوس
الانسانية بالنوع والحقيقة ومنهم من قال انها متحدة بالنوع مختلفة بالشخص والعرض
فاحتج الاولون بانا قد نجد في الناس العالم والجاهل والقوي والضعيف والخسيس
والنفيس والخير والشرير والغضوب والحمول والصبور والملول الى غيره لكن هذا الاختلاف
في القوى والهمم والاخلاق وذلك اما ان يرجع الى اختلاف نفوسهم الاصلية وفطرتها الاولية
واما ان يكون كله اكتسابيا عرضيا ماخوذا من اختلاف امزجة الابدان لا جايز ان يقال
بالثاني فانا اذا اعتبرنا ابانا لا عتبار وان بدن الانسان قد يتغير مزاجه من
جهة اخلاق النفس من حيث يغضب فيسخن مزاجه ويغتم فيجف ويهزل ويفرح فيضطرب
ويخصب ولم يكن الحرارة في مزاج بدنه اوجبت في بدنه الغضب بل حال الغضب الطارية
على نفسه اوجبت حر مزاجه فكانت بعض احوال بدن الانسان لازمة عن احوال
النفس ولهذا كان تغير احوال النفس لعادات متغيرة الاحوال الابدان وما قبلها
من شان الى شان حتى انها يتبدل مع تبدل الامزجة الاشكال وينقل خلقة الشرير
اذا مارس خيرا الخلقة الاخيار وكذلك بالعكس وهذا كله يشهد بان هذا الاختلاف ليس
الا لاختلاف جواهر الانفس لا لاختلاف امزجة الابدان وايضا فانا نشاهد اخلاق
النفوس باسرها لا تعلق لها بالابدان وامزجتها والاجسام واشكالها فجميع النتائج

نها

ت

والعلوم والميل منها الى فنون دون فنون وايضا فانه لو كان ذلك لاختلاف الاخلاف
المزاج لما بقي على خلق واحد نفسا في مدة بقية مزاجه لاستحالته من ضد الى ضد من
حار الى بارد ومن بارد الى حار ومن رطب الى يابس ومن يابس الى رطب بل كان يتبدل
وينتقل من خلق الى ضده على حسب ما يقع الانتقال في المزاج من ضد الى ضد وايضا
فان من سلف من الحكماء وقد حكموا في الانواع المختلفة من ذوات الانفس بان اختلاف
امزجتها واشكالها لاختلاف نفوسها في طباعها وخواصها حتى كانت حرارة مزاج
الاسد مقصودة لموافقة نفسها في الشجاعة والحرارة وبرودة مزاج الارنب لموافقة
نفسه في الضعف والجبن فكان الاختلاف بين الانفس الانسانية بذواتها بل اختلاف
امزجة ابدانها وربما احتجوا على ذلك بحجج خطابية ماثورة عن الاسلاف منهم و
ذلك بما نقل عن ارسطاطاليس انه قال الحرية ملكة نفسانية حارسة للنفس حراسة
جوهرية لا صناعية وكقوله ان الحرية طباع اول جوهري لا طبع ثان كتابي فلو
كانت جواهر النفوس الانسانية وطبائعها متفقة لزم ان يكون الناس كلهم احرارا او
هو خلاف المشاهد واما ارباب المذهب الثاني فقد احتجوا بان قالوا النفوس الانسانية
وان كانت متعددة فهي مشتركة في خاصية هي القوة النظرية والعملية كما قد مر ذكره
وهو دليل اتحادها في النوع وفيه ما علمته لضعف الموضع الثالث اختلفوا في
الانفس الانسانية هل تفوت بفوات البدن ام لا فذهب كثير من الاقدمين الى انها لا
تبقى بعد فوات بدنها محتجين على ذلك بحجج الاولى انهم قالوا لا وجود للنفس قبل وجود
بدنها بما سبق ذكره وهو بعينه مساعد في امتناع وجودها بعد مفارقة البدن
الحجة الثانية انها بعد مفارقة بدنها لا تفعل ولا تنفعل وكل ما لا يفعل ولا ينفعل فوجوده
معطل ولا معطل في الوجود الطبيعي وذهب فريق آخر الى التفصيل وهو ان قال
افعال النفس منها ما يكون بالبدن والآلة كالادراكات الجزئية بالحواس الخارجة
ومنها ما يكون لها لذاتها كالتعقلات الكلية والتصورات العقلية فما كان لها
من الافعال الاول فلا يبقى بعد مفارقة البدن بخلاف ما كان لها من الافعال الثانية وعلى
هذا ان كانت مفارقتها للبدن قبل تصور المعقولات وتجريد الكليات من الجزئيات
فانها لا تبقى اذ ليس لها فعل يحفظ لها البقاء والانفعال وان كانت قد تمكنت مما حصل
لها من التصورات الكلية والتصديقات العقلية في حال اتصالها بالبدن فانها تبقى
ان فارقت البدن وذهب ارسطاطاليس ومن تابعه من فحول الحكماء الى لزوم بقائها بعد

مفارقة البدن وسواء كانت المعقولات التي هي كمالها قد حصلت حالة المقارنة او لم
تكن حاصلة محتجين على ذلك بحجج ثلث الحجة الاولى انه ما تقدم بعد وجوده لا يجوز ان يكون انعدامه
لذاته والا لما وجد فانعدامه اما ان يكون لعدم علته الفاعلية له المقتضية لبقائه او لاستمراره
كما في انعدام ضوء المصباح عند انطفائه واما لوجود مزاحم مبطل ومضاد يعدمه كما في انعدام
برودة الماء بالحرارة الطارية عليه الغالبة له فلو انعدمت النفس لكان انعدامها لاحد
هذين الامرين لكنه لا يجوز ان يكون انعدامها لانعدام علتها اذ العلة الفاعلية
للنفس الناطقة انما هو العقل الفعال وهو غير قابل للكون والفساد على ما تقرر في
الحكميات واما انه لا يجوز ان يكون انعدامها لوجود مضاد يعدمها لان ذلك لا يتصور
الا مع قيام الضد في موضوعه ولضده وبمحل ولضده ليتحقق التمانع منهما فيه اذ الاضداد
تمانع ولا مزاحمة وليس وجود النفس في البدن على نحو وجود الشيء في محله او موضوعه
اذ لا موضوع لها لكونها جوهرا ولا هي حالة في محل كما سبق بل انما وجودها فيه على سبيل
التعلق والتصرف فيما هو آلة لها كما سبق الحجة الثانية انه لو لزم فوات النفس من فوات
بدنها لكانت متعلقة به تعلق المتقدم او المتاخر او المكافي والا لما كان هذا اللزوم
لا جائز ان يقال بالاول لان النفس متقدمة على البدن تقدما بالذات ضرورة انه غير
هذا النوع من التقدم لا يوجب الفوات ولو كان كذلك لكان فوات البدن لانه عن
فوات النفس لان فوات النفس لازم عن فوات البدن اذ العلة لا تبطل ببطلان معلولها
وانما المعلول هو الذي يبطل ببطلان علته ولا جائز ان يقال بالثاني والا فالبدن
للنفس اما علة فاعلية او صورية او مادية او غائية ضرورة ان ما يفوت بفوات
ما هو متقدم عليه لا يخرج عن هذه الاقسام وليس هو علة فاعلة لها والا لكان الاشرف
مستفادا من الاخس وليس علة مادية لها لما سبق من ان النفس غير قائمة بمحل وليس علة
صورية ولا غائية اذ الاولى ان يكون فيها بالعكس ولا جائز ان يقال بالثالث وهو
تعلق التكافؤ والا لكانا حقيقيين او غير حقيقيين لا جائز ان يقال بالاول والا لكانت
النفس والبدن عرضا لا جوهرا وان قيل بالثاني فغاية ما يلزم من فوات احدهما فوات
العارض للذات لا نفس الذات المعروض الحجة الثالثة انه لو كانت النفس قابلة للفساد لكان
فيها قوة قابلة للفساد وكل ما له قوة ان يفسد فقبل الفساد له قوة ان يبقى بالفعل
ليس بقاؤه بالفعل هو نفس قوة ان يبقى فاذن فعل ان يبقى امر يعرض لما له قوة ان يبقى
وقوة ان يبقى ليست لذاته بالفعل بل انما يعرض لذاته ان يبقى بالفعل فالنفس قبل

الفساد لها قوة ان تبقى فالنفس مركبة من صورة وهي بها تكون النفس موجودة وباقية
بالفعل ومن مادة وهي الذات التي لها هذه القوة اعني قوة ان تبقى والنفس بسيطة غير مركبة
على ما سبق فهي غير قابلة للفساد الموضع السابع اختلفوا القائلون ببقاء النفس بعد مفارقة
بدنها في تناسخ الابدان اي انتقالها من بدن الى بدن فمنهم من اثبت ذلك ومنهم من نفاه
اما المثبتون فمنهم من اوجب ذلك واحال بقاء النفس غير متعلقة ببدن آخر غير بدنها الذي
فارقته محتجا على امتناع عروها عن البدن بعد المفارقة بمثل احتجاجهم على امتناع
وجودها قبل البدن كما سبق ومنهم من جوز عليها الامرين حتى انها تكون مفارقة للبدن
تارة ومقارنة له تارة ومفارقته بعد المفارقة فمنهم من يرى انها لا بد وان تكون حافظة
للصورة النوعية في الاشخاص حتى انها لا تنتقل من شخص الانسان الا الى شخص انسان ويسمى هذا
الانتقال نسخا ومنهم من يرى انها غير حافظة للنوع في الاشخاص بل قد تستبدل بصورة الانسان
صورة اخرى ثم اختلف هؤلاء فمنهم من جوز الانتقال الى غيره من ابدان الحيوان ويسمى ذلك
مسخا ومنهم من جوزه الى النبات وسماه فسخا ومنهم من جوزه الى الجمادات وسماه رسخا
ومنهم من يرى ان النفس عند ابتدائها تبتدئ من اضعف الصور واخسها كصورة الدود
والذباب مترددة الى الاقوى والافضل حتى تنتهي الى صورة وحينئذ ان سعدت بفعل ما يسعد
ارتقت في كل دور الى مزاج افضل وقوة اكمل حتى تبلغ افضل الكمال وان شقيت بفعل ما يشقى
ترددت عائدة الى العكس القهقرى وكذلك لا تزال تتردد في كل دور الى ما فارقته او
افضل او انقص ومنهم من يرى ان ذلك يدوم ويتكرر دورا بعد دور لا انقضاء لا
ولا انتهاء لعدده ومنهم من يرى انتهاء ذلك وان النفس قد يسبق لها سعادة نافلة
لها في مرة او مرات الى اجل حالاتها واكملها لانها تسقط تعلقها بالابدان وتلحق بالمبادي
الاول صائرة عقلا مجردة عن المواد وعلائقها فلا تعود الى التعلق بالابدان ابدا
واما الذي عليه المحققون من الفلاسفة امتناع القول بالتناسخ واستحالة انتقال
النفس بعد مفارقة بدنها المقارن وجودها لوجوده الى بدن آخر محتجين على ذلك بحجتين
الاولى ان وجود النفس مع وجود البدن انما كان لشوق جبلي وميل طبيعي من النفس الى
الابدان للاهتمام به لان النفس في [illegible] حالة كما سبق وعلى هذا فكل بدن فانه يستحق لذاته
نفسا تدبره وتتصرف فيه وليس ذلك لبعض الابدان دون البعض اذ كلها من نوع واحد
فلو قيل بتناسخ بدن لنفس لعلة لادى ذلك الى اجتماع نفسين في بدن ولعد [illegible] النفس
المستحقة له والنفس المنتقلة اليه وهو غير [illegible] وهو محال الثانية انه لو انتقلت النفس من بدن

الى بدن لتذكرت ما كان لها من الاحوال الحاصلة لكونها في البدن الآخر ضرورة اتحاد النفس
فيهما لكن الامر بخلافه كما تقدم ثم قالوا الاشكال ان سعادة كل شيء ولذته انما هو بحصول ما له
من الكمالات الممكنة له وذلك كحصول الابصار للقوة الباصرة والسمع للقوة السامعة
وكذلك في كل قوة بحسبها وكذلك شقاوة كل شيء وتألمه انما هو بعدم ما له من الكمالات
الممكنة له فعلى هذا سعادة النفس الناطقة انما هو فيما يحصل لها من الكمالات الممكنة لها وكمالها
الخاص بها ومن حصولها طلاقة عقلية تنطبع فيها صورة المعقولات وكذلك شقاوتها
وتألمها انما هو بانتفائه كما اذا عينا وعند ذلك فالنفس الناطقة بعد مفارقة بدنها اما
ان تكون قد استعدت لقبول كمالها او لم تستعد فان كانت قد استعدت لكمالها وتنبهت
له ومالت اليه باشراق العقل الفعال عليها فلها احوال اربعة الحالة الاولى ان تكون
قد حصلت شيئا من كمالاتها [illegible] عنده [illegible] من عالم الظلال وتركت الاشتغال
بالرذائل والاهتمام بالبدن وعلائقه فقد سعدت وحصلت لها اللذة والنعيم الدائم
على حسب زيادة حصول الكمال لكون زيادة الالتذاذ ولم تحصل النفس من اللذة بحصول
كمالها كالتذاذ البهايم والحيوانات بمطاعمها ومشاربها فان الالتذاذ بالشيء وزيادته
على حسب الملتذ به وبهائه وقوة الادراك له ودوامه ولا يخفى ان كمال النفس بالنسبة الى
سائر الكمالات باقي القوى اشرف واجل وان ادراك النفس لما تدركه اعظم واشد من ادراك
غيرها لكونه من حيث ان ادراك النفس [illegible] بخلاف ادراك غيرها من القوى فاذن
التذاذها اشد وسعادتها اكمل ولا خفاء بانها يحصل لها من الالتذاذ بكمالها عند مفارقة
البدن بالنسبة الى ما يحصل لها بعد مفارقته كنسبة الالتذاذ برائحة المطعوم الى لذة
اكله وذلك لا يخفى وانما كان كذلك من حيث ان النفس قبل المفارقة مشغولة بالبدن
وعلائقه والانغماس في الشهوات والرذائل وكل ذلك مضاد ومانع عنها من تمام الالتذاذ
بحصول كمالها فاذا زال ذلك المانع حصلت اللذة التامة والسعادة التامة الى ما
شاكلها من انواع الملاذ فكونها بالنسبة الى اللذة كنسبة اللذة الحاصلة
باكل الشيء الحلو للمريض بالنسبة الى لذة اكله بعد الصحة وزوال المانع وهذه اللذة
العظيمة وان لم ندركها في حال مقارنة البدن على ما هو عليه ولا نشتهيها غاية الشوق
لكوننا مشغولين بعوائق البدن لكنا نقطع بوجودها كما لنا بالنسبة الى الالتذاذ برؤية
الصور الجميلة فانه يقطع بها وان لم يكن حاصلة ولا الشوق اليها كما لمن حرمها بالنظر
اليها كما لمن حرمها بالنظر اليها بل وكما للعنين بالنسبة الى لذة الجماع لكن هذه

العظيمة انما هي لمن استكملت نفسه بالعلوم وحصلت لها كمالاتها في الدنيا وكانت مجردة
عن الامور الدنيوية الحالة الثانية ان تكون قد حصلت ما لها من الكمال في الدنيا لكنها مع
ذلك ظالمة فاجرة مشتغلة بالرذايل والشهوات البهيمية فبعد المفارقة وان حصلت
لها اللذة بما لها من كمالها لما استقر فيها من تلك الصور الدنيوية يجذبها الى الملاء الاسفل
وما حصلت في جوهرها من الكمالات يجذبها الى الملاء الاعلى فيحصل لها بسبب التجاذب
والتضاد الم عظيم لكنه لا يدوم لكون النفس كاملا في جوهرها وان تلك الامور الاخر
عارضة والعارض قد يزول على طول الزمان وعلى حسب رسوخ تلك الهيآت العارضة
في النفس يكون بعده زوال هذا العذاب والالم وما مثل هذه النفس الا نفس الموحدة
الفاسقة الحالة الثالثة ان لا تكون النفس قد حصل لها شيء من الكمالات لكنها مع
ذلك ذكية طاهرة مشتغلة عن الرذايل والشهوات بالنسك والعبادات كنفوس
الزهاد والصلحاء من العامة فهي بعد ان تتعلق نفوسهم بعد المفارقة الى جرم فلكي
تتخيل صورا ما كانت تسمعه في الدنيا في انواع الملاذ من المأكولات و
المشروبات والمنكوحات على نحو ما كانت تتخيل ~~صورها كانت تسمعه في الدنيا في الدنيا~~
في انواع الملاذ بالحواس الباطنة حالة المفارقة وعند ذلك يجد من اللذة والنعيم
ما لا كانت تجده حالة المقارنة للبدن وهذا الالتذاذ لا يتقاصر عما يجده النائم
من اللذة حالة منامه فانه قد تتضاعف على نحو ما يجده في حالة يقظته لغلبة الشواغل
الحالة الرابعة ان لا تكون قد حصل لها شيء من كمالاتها ومع ذلك منغمسة بالرذايل
منهمكة في الشهوات البهيمية بحيث ترسخت فيها امورها واشتدت القوة النزوعية
اليها فعند مفارقة البدن وزوال العايق يحرم عما فيها من كمالاتها ولها المعاودة
فيحصل لها بسبب تلك وبسبب ما استقر فيها من الرذايل الحادثة لها عذاب والم
عظيم على نحو ما يحصل للنفس الزكية الكاملة من اللذة والنعيم بل اشد عذابا من
هذا العذاب وكانت نفسه مع ذلك فيما كانت على اعتقادات فاسدة وركنت الى نقيض
الحق وجحدت الرأي الصدق فحالها لمن ترتجع نفسا دعن لصد الاشيآء الكريهة
على الاشيآء المستلذة فاذا زال عنها لما في تلك الالم حصل له الالم بالحركة
ومفارقة المستلذ بل هو اسوء حالا من هذه الحال حال من كان مع اشتغاله بالرذايل
قد طالع شيئا من المبادي الموصلة الى المعلومات النظرية واشتد شوقه اليها
ثم تركها واشتغل بما سواها من الرذايل فان تألمه بعد المفارقة يكون اشد الم

الشوق الى المعشوق فوق من عرف مباديه ونبه له يكون اشد ممن لم يحصل له
ذلك وحسرته على فواته يكون اعظم لمن حصلت له مبادي شهوة الجماع او الاكل ثم منع
منه فان تألمه يكون اشد ممن لم يحصل له ذلك ولا يبعد ان يكون اشارة هذه الانفس الجاهلة
الفاجرة بعد المفارقة تتصل ببعض الاجرام الفلكية فيتخيل به صورا كانت تسمعه من
النار والاغلال وغير ذلك مما كانت تتواعد به على الافعال القبيحة فيحصل لها بسببه الالم
والعذاب فلا تقاس به غيره من انواع العذاب هذا كله ان كانت النفس الناطقة قد
استعدت لقبول كمالاتها ونهايات له واما ان لم يكن حصل لها ذلك كنفوس الصبيان و
المجانين وغيرهما من النفوس الساذجة فهي لا تتألم ولا تلتذ لعدم اشتعارها الى كمالها
لعدم استعدادها لقبولها واذ اتينا الى شرح المذاهب في النفس الناطقة الموجز لنا
لمعانيها فلا بد من التنبيه على ما فيها وما هو المختار منها ان شاء الله تعالى فنقول اما من
قال من اصحابنا انها عرض فهو مطالب بالدلالة على ذلك فقوله كل مخلوق لا يخرج
عن كونه جسما او عرضا مطلقا بل ان يقولوا لا لانهم وما المانع ان يكون جوهرا فردا كما
قال الغزالي وغيره او ان يكون جوهرا غير متحيز مجردا عن المادة وعلايقها كما قاله
الفلاسفة وقد بينا ان ابطاله لكونه صعب جدا فقوله لان الاجسام متجانسة قد بينا
ضعف هذه المقالة في تجانس الاجسام وان ذلك مما لا سبيل الى الدلالة عليه وان سلمنا
تجانس الاجسام ولكن ما المانع ان يكون النفس جسما مع عرض خاص يخلقه الله تعالى فيه كما قاله
بعض المخالفين كما تقدم فلا يكون جسما فقط ولا عرضا مجردا وان سلمنا دلالة ما ذكر
على ان النفس عرض فيما ذكرنا فيما تقدم امتناع بقاء الاعراض وانها متجددة
فلو كانت النفس عرضا لكانت متجددة غير باقية وعند ذلك فالاعراض المتجددة
من اول العمر الى آخره اما ان يكون كل واحد منها نفسا او ان النفس واحد
منها دون الباقي او ان النفس مجموعها او انها جملة من جملتها تلك الاعداد فان كان الاول فهو
ممتنع لوجهين الاول انه يلزم منه ان كل من علم شيئا بالاكتساب والنظر في حالة ان لا يكون
عالما به في الحالة التي تلي تلك الحالة لفوات ذلك المدرك منه الا بنظر كان وكذلك في
كل حالة متجددة وهو خلاف المعقول من انفسنا الثاني انه يلزم منه ان من كان
كافرا في بعض الاحوال وصوفيا في بعض الاحوال ان يكون الشخص الواحد معذبا
منعما باعتبار ما له من النفس ولم تقل به قايل وان كان الثاني فهو ممتنع لوجهين الاول
انه ليس البعض بان يكون هو النفس منها دون الباقي اولى من العكس ضرورة التماثل الثاني

انه يلزم منه كون خلو الانسان عن النفس قبل ذلك الجزء وبعده وهو محال وان كان الثالث
فيلزم منه كون الانسان لا يكون له نفس قبل بلوغ تلك الجملة وهو ايضا محال ومثل هذا يبطل القسم
الرابع واما القول بان النفس هي المزاج فهو مبني على القول بوجود المزاج وقد ابطلناه
بالوجوه المتعددة عند الرد على الفلاسفة فيه وبتقدير تسليم المزاج جدلا فهو عرض
كما سبق فلو كان هو النفس ونحن نعلم ان من لمس شيئا ما مكيفا ببعض الكيفيات الملموسة
انه يكون مدركا له والمدرك منه اما المزاج المتقدم او المتجدد بعد اللمس والاول محال
لعدم المدرك والثاني محال لتجدده بعد اللمس ونحن قد بينا ابطاله بوجوه اخر ضعيفة
ابطلناها في دقائق الحقائق والقول بفوات النفس عند فوات ذلك المزاج لا يدل على كونه
هو النفس لجواز ان يكون غيرها ولا ملازما لها ثم انه كما ان النفس تفوت بفوات المزاج
فقد تفوت بفوات كل واحد من الاخلاط والاخلاط عند هذا القائل ليست نفسا ولو كان
كل ما تفوت النفس بفواته نفسا لكان للشخص الواحد نفوس كثيرة وهي ما تفوت النفس
بفواته نفسا لكان للشخص الواحد نفوس كثيرة وهي ما يفوت النفس بعدمه من الاخلاط
وصفة الحيوة وما قيل ان النفس جملة القوى الفعالة فليس اولى من قول القائل
انها المزاج ثم القوى اعراض والنفس لا تكون عرضا لما تقدم في المزاج وبه يبطل
القول بان النفس هي صبغ والقول بانها الشكل الخاص والتخطيط باطل لانه بعد الموت
فان النفس مفارقة للبدن بالاجماع مع بقاء الشكل الخاص والتخطيط والقول بان
النفس هي الجثة الخاصة المركبة من الجواهر والاعراض القائمة بها فيلزم ان تكون الاعراض
القائمة بها ماخوذة في حقيقة النفس ووجودها والاعراض متجددة فتكون النفس
متجددة ويلزم عليه المحالات السابقة والقول بان النفس جسم مركب من العناصر في
داخل هذه الجثة الخاصة فليس اولى من غيره من الاقوال وقولهم بان النفس مدركة للمركبات
وانما يدرك الشيء بما يشبهه فيلزم ان لا تكون النفس مدركة لما تركب من العناصر
او طبيعته مخالفة لطبيعتها في التركيب وان لا تكون نفس الانسان مدركة للفرس
والحمار ونحوه من انواع المركبات فانها وان شابهتها في كونها مركبة من العناصر عند
هذا القائل غير شبيهة لها نفس لما يلف والمزاج والا كان في تأليف النفس الانسانية
جميع امزجة هذه الانواع وهو محال ويلزم منه ايضا ان يدرك كل جسم من الاجسام المدركة
مدركا لما هو من نوعه حتى يدرك غير ما هو مخالف له في نوعه وان لا يكون نحوه ولعله
تدرك الاضداد بل كان يجب ان البياض اذا ادركه البصران يدركه بجزء منها بيض

وكذلك في السواد ونحوه تحقيقا للتشابه وكان يجب ان يكون البصر مستعدا
باجزاء غير متناهية الالوان والاشكال لادراك الالوان والاشكال وهو محال و
القول بان النفس هي الاخلاط الاربعة مع التناسب المخصوص فما بناه عليها ان كان
فليس هو اولى من غيره من الاقوال وما قيل من انه لا بقاء للنفس مع اختلال هذه
الامور فقد سبق ابطاله والقول بان النفس هي الدم ممنوع وقولهم ان الدم اشرف
اخلاط البدن فلا يدل على انه النفس بل جاز ان يكون غير الدم واشرف من الدم وقولهم
ان النفس تبطل عند سفح الدم قلنا وكذلك عند ذهاب كل جزء من الاخلاط وليس نفسا
عند هذا القائل والقول بان النفس عنصر من العناصر ممنوع وما قيل من ان المدرك
للشيء يجب ان يكون من عنصره وان النفس مدركة له قلنا وان لا يكون النفس مدركة لما ليس
بعنصري كادراكنا بانه لا واسطة بين النفي والاثبات وان الاشياء المساوية لشيء
واحد متساوية وهو محال ثم انه ليس القول بانها بعض العناصر المعينة اولى من
غيره والقول بانها عنصر النار غير مسلم وقولهم لان خاصية النار الحركة والاشراق و
ذلك متحقق في النفس فغايته الاشتراك في هذه الصفات وهو لا يمنع اشتراك المختلفات
في عارض واحد وبما ذكرناه هنا يبطل الدلالة على ما قيل ان النفس هي الهواء
المستنشق او الماء والقول بان النفس هي الروح كما ذكره الاطباء فليس هو اولى
من الاقوال وقولهم انها منبع الحرارة والنفس والنبض فان ارادوا به انها سبب الحيوة
والنفس والنبض فممنوع وغايته الملازمة بينهما وليس في ذلك ما يدل على انها النفس
بل يمكن ان يكون النفس غير الروح كما قاله الغير وبهذا يبطل القول بانها الروح
الكائنة في الدماغ ايضا على ذلك صعب جدا والقول بان النفس جوهر فرد كما ذهب
اليه الامام الغزالي وغيره فلا يخفى ان الجواهر على اصل متماثلة فلو جاز ان يكون
بعض الجواهر الفردة نفسا انسانيا لجاز ذلك في غيره من الجواهر ثم اختصاص بعض
الجواهر بانه النفس ليس اولى من غيره ضرورة التماثل واما مذهب الفلاسفة فمبني
على وجود جوهر غير متحيز وهو ممنوع على ما تقدم في الجواهر وقولهم كل واحد من
اشخاص الناس فيه شيء به ادراك المعقولات البسيطة مسلم وقولهم يمتنع ان يكون
المدرك لذلك جسما وما هو قائم بالجسم ممنوع قولهم لانه يلزم ان يكون منقسما لانه
ذلك وما ذكروه مبني على ان المعلوم لا بد وان يكون منطبعا في المدرك وحالا فيه
وهو غير مسلم على ما سبق في الصفات وان سلمنا ان العلم لا يكون الا بانطباع المعلو

م

في المدرك وكذا لم لا يجوز ان انطباع ما لا يتجزى فيما يتجزى يكون موجبا لتجزي المنطبع وما
ذكروه في بيانه فهو منتقض على اصلهم بالاضافة فانها عرض موجود قايم بالجسم كقيام
الابوة بذات الاب والبنوة بذات الابن وذات الاب والابن متجزية لكونها جسما ونفس
الاضافة وهي الابوة غير متجزية بتجزي محلها فانه لا يصح ان يقال ان للابوة ذاتا بحاصل
كل بعض منها قايم ببعض ذات الاب وكذلك في البنوة بالنسبة الى ذات الابن وكذا كان
القوة الوهمية عندهم من القوى الجسمانية وهي مدركة للمعنى الموجب لنفرة الشاة من الذيب
وهو غير محسوس ولا متجزي وانطباعه عندهم فيما هو متجزي وان سلمنا امتناع انطباع
ما لا يتجزى فيما يتجزى فما المانع ان يكون انطباع في جزء من الجسم قولهم كل جزء من الجسم
متجزي الى غير النهاية قلنا باطل فيما تقدم قولهم انا نعقل صورا مجردة عن الوضع
والمقادير الى آخر الحجة فهو مبني على ان المدرك محل للشيء وليس كذلك كما تقدم تحقيقه
وان سلمنا انه محل له فما ذكروه ايضا انما يستقيم بعد صحة الحصر في الاقسام المشروحة وما
المانع من وجود قسم رابع وهو مما لا سبيل الى الدلالة عليه وان سلم الحصر فما ذكروه
دليل على المانع ان يكون تجرد ذلك المعنى المعقول عن الوضع والمقدار لا لذاته ولا
لذات ما اخذ عنه بل لذات الاخذ ولا يلزم من كون الآخذ هو الموجب لتجريد الصورة
المعقولة عن الوضع والمقدار ان يكون هو متجردا في نفسه عنه وذلك قولهم لو كانت
النفس مدركة بآلة جسمانية لما ادركت نفسها ولا آلتها كما في الحواس الخمس فهو تمثيل
من غير دليل جامع قولهم ان ادراكها لآلتها اما بآلة او لا بآلة ما المانع ان يكون
ذلك بآلة قولهم اما ان يكون تلك الآلة او غيرها ما المانع ان يكون بعين تلك الآلة
قولهم اما ان يكون لاجل وجود صورة آلتها تلك في آلتها او لوجود صورة اخرى غير
آلتها فهو مبني على ان الادراك لا يكون الا بجهة حلول المدرك في المدرك وهو باطل بما
سبق قولهم لو كانت مدركة بآلة جسمانية لتلزم كلالها عند المواظبة على الادراك كما
في الحواس فهو تمثيل من غير جامع ثم ما المانع ان يكون القوة المدركة النفسانية مع
كونها مدركة بآلة جسمانية اقوى واشد من القوى المدركة الحساسة فلذلك لا تكل
وان كلت الحواس وبه يبطل ما ذكروه من الشبهة الخامسة والسادسة والسابعة
ايضا قولهم لو كانت ذاتها بآلة جسمانية لا يمكن ان يكون البعض منها بآلة مدركة
لشيء ما والبعض الآخر غير مدرك له فيكون الشخص الواحد عالما بشيء وجاهلا به وجوابان
الاول ان مثل هذا على اصولنا غير ممتنع الثاني ان ما الزموه في التعقل لازم عليه

في القوى الجسمانية كالشهوة والغضب كل ما هو جواب لهم فيها فهو جواب لنا في محل
النزاع قولهم لو كانت مدركة بآلة جسمانية لما كانت مدركة للمتضادات معا وجوابان
الاول ان ما ذكروه مبني على ان التعقل انما يكون بالحلول والانطباع وهو ممتنع على ما
سبق الثاني ان ما ذكروه لازم عليهم عند كون النفس ليست جسما وما يذكرونه في الجواب
عنه فهو الجواب فيما نحن فيه قولهم ان قوى النفس الانسانية غير متناهية ولو كانت
مدركة بآلة جسمانية لكانت متناهية فنقول ان اراد انه لا معنى لكون قوة النفس الانسانية
غير متناهية غير صلاحيتها لادراك ما لا يتناهى من الصور المعقولة صورة بعد
صورة ومعقول بعد معقول ومثل ذلك متحقق في القوى الخيالية والقوى الحساسة
الجسمانية وما لزم من ذلك كون القوة الخيالية وفي الحواس الظاهرة ان لا تكون مدركة
بآلة جسمانية فكذلك في النفس قولهم ان الاجسام وقواها فاعلة منفعلة بالعكس
فاعلة غير منفعلة كما قرروه غير صحيح اذ امكن ان يقال ان القوى الجسمانية فاعلة
بادراكها غير منفعلة في نفسها بل المنفعل انما هو هيولاها وكذلك في القوة النفسية
قولهم ان الاجسام وقواها انما تخلص عما نودي بها بالابعد والحركة المكانية بخلاف
القوة العاقلة فهو باطل فانه ان ادعى في كل جزء جسماني فهو عين المصادرة على المطلوب ب
وان ادعى ذلك في بعض الاجسام وقواها فهو غير مفيد للمطلوب وبهذا يندفع ما ذكروه
من الشبهة الثالثة عشرة قولهم انا كلما صح تعلقنا بنفسه علمنا ضرورة انه الذي كان من
حين ولادته مع عليه تبدل اجزاء الجسمية قلنا اما الاول فمسلم واما الثاني
فممنوع وما المانع بان يقال انه كما انا [illegible] يشتمل على اجزاء اصلية لا يتصور عليها
التبدل والتغير من اول الخلق الى آخرها كما سبق وتلك الاجزاء جسم لطيف مشابك بك
للبدن كما قاله القاضي ابو بكر قولهم القوى الجسمانية التي هي محسوسة لا تخل بالمخلف لا بد الاطباء
لها من جامع يجمعها ويتصرف فيها وذلك هو النفس مسلم ولكن لم قلتم ان ذلك الجامع الحاكم
لا يكون جسما وما المانع ان يكون جسما لطيفا في داخل هذه الجثة وان لم يكن شيئا من
اجزاء الجثة ولا دليل لهم على ابطال ذلك وعلى هذا
فلا سبيل الى القطع في شيء مما قيل من المذاهب في حقيقة النفس الانسانية المدركة العاقلة
وانه كان الحق غير خارج عنها فليكن الاجتهاد في تعيينه واظهاره هذا ما عندي في
ذلك ولعل عند غيري غيره واذا اتينا على ما اوردناه من ايراد المذاهب في حقيقة النفس
وشبهها فلا بد من تنبيه الى ابطال ما قيل منها لتعرفنا ان على كون النفس جوهرا بسيطا

على ما هو المذكور من حادثنا امّا التقرير الاول فى القدم والحدوث فنقول لما من قال
بقدم النفس فلابد له من دليل قولهم فى الحجة الاولى لو كانت حادثة فاما علتها اما قديم
او حادث ما المانع ان تكون قديما قولهم يلزم ان تكون قديمة لقدم علتها فهو مبنى على القول
بان الموجب موجب بالذات وهو باطل كما سبق وبتقدير ان يكون الموجب موجبا بالذات
جدلا فلا نم انه يلزم من قدمه قدم معلوله وما المانع على اصلهم من توقف فعل الفاعل
بذاته وتاثيره فى معلوله على تهيىء القابل للحلول واستعداده له كما قالوه فى الصور
الجوهرية العنصرية فانها وان كانت معلولة لجوهر قديم هو العقل الفعال وانه فاعل
لها بذاته وليست قديمة بقدمه لتوقف تاثيره فيها على تهيىء القابل لها فلم قالوا
ذلك انما يتصور فيما وجوده وجود مادى والنفس ليست كذلك فهو مبنى على اعتقادهم
كون النفس غير مادية وكل ما يذكرونه فى الدلالة عليه كل منها باطل وان سلمنا ان
النفوس ليست مادية ولكن بمعنى انها ليست موجودة فى المادة او بمعنى انها غير متعلقة الوجود
بوجود المادة الاول مسلم والثانى ممنوع وعلى هذا فلم لا يكون المادة موجودة فلا وجود
للنفس وانه لا تكون علة لها بالذات موجودا وعلى هذا فما ذكروه من لزوم قدم النفس
لقدم علتها انما يصح ان لو لم تكن النفس متعلقة بالمادة وانما لا تكون متعلقة بالمادة ان
لو لزم قدمها لقدم علتها وهو دور وما حققناه هاهنا فلا يخفى الوجه فى ابطال
الحجة الثانية على قدم النفس ايضا واما القول بحدوث النفس وانه ان كان قولا حقا
فلا بد من تتبع حجة قائليه اما الحجة الاولى فهى باطلة اما اولا فلانه اذا النفوس
الانسانية من نوع واحد وما المانع ان تكون مختلفة بالنوعية وسياتى ابطال
ما يذكرونه على ذلك وان سلمنا اتحاد نوعيتها فما المانع من قدمها قولهم يجوز
قدم الجميع قولهم لانها اما ان تكون متحدة او متكثرة مسلم ولكن ما المانع ان تكون
متحدة قولهم لانه يلزم منه اشتراك جميع الاشخاص فيما علمه الواحد وجهله انما يلزم
ان لو لم يكن نسبتها الى بدن كل شخص شرطا فى شعوره فلم قالوا هذا الاشتراط قولهم
ان سلمنا امتناع اتحادها فما المانع من تكثرها قولهم لان تكثر المتحد بالنوع يستدعى
ما به يقع التمايز مسلم ولكن لم قالوا بامتناعه قولهم لان التمايز اما ان يكون بين
الانفس لذواتها او لامر خارج وجميعا ما المانع ان يكون لانها لا لامر خارج قولهم لان
ذلك انما يكون بسبب المادة ولا مادة قبل وجود الابدان انما يصح ذلك ان لو لم يكن
الموجب لتخصيص كل نفس بما دونها فاعلا مختارا وما المانع منه على ما سبق تحقيقه

وان سلمنا ان ذلك لا يكون الا بسبب المادة ولكن ما المانع من ان يكون قولهم لا مادة
قبل وجود الابدان انما يصح ان لو تصور تعلق النفس عن البدن وما المانع على اصولهم
ان تكون النفس متعلقة بابدان لم تزل تتناسخها من الازل الى الابد وما يذكرونه على
ابطال التناسخ على اصولهم فسياتى ابطاله وان سلمنا امتناع التناسخ وان الابدان
حادثة لها اول ولكن يلزم على ما ذكروه امتناع التعدد فى اشخاص العنصر الواحد وهو
مخالف للحس والعيان وبيانه ان اللزوم ان يقال لو تعددت اشخاص العنصر الواحد فلا بد من
تمايزها وما به التمايز اما ان يكون لذاتها لذات العنصر او لغيره وهو خارج والاول ح
والثانى يلزم ان يكون ذلك بسبب المادة والمادة اما مادة العنصر او غيره والاول
ضرورة اتحادهما نوعها والثانى يلزم منه ان تكون المادة مادة وهو ممتنع لما يلزم منه من
التسلسل واما الحجة الثالثة فمبنية على القول بان الطبيعة لها فعل وهو ممتنع على ما سبق
وبتقدير التسليم لذلك جدلا فلا نم انه لا شىء من فعل الطبيعة معطلا وان سلمنا انه لا
شىء من فعل الطبيعة معطلا ولكن دائما او فى بعض الاوقات الاول ممنوع والثانى مسلم
وعلى هذا فلعل الطبيعة للنفس قبل وجود البدن وان كان معطلا فلا يكون معطلا
بتقدير المقارنة للبدن وان سلمنا امتناع تعطل فعل الطبيعة للنفس قبل وجود البدن
ان كان معطلا فلا يكون معطلا بتقدير المقارنة للبدن وان سلمنا امتناع تعطل فعل
الطبيعة دائما ولكن انما يلزم ذلك ان لو خلت النفس عن البدن وذلك مبنى على امتناع التناسخ
على اصولهم وسياتى ابطاله ثم يلزم من قال منهم ببقاء انفس الاطفال بعد المفارقة ان لا يبقى
لانها تكون معطلة عن الادراك والتحريك الجسمانى كما ذكروه واما الحجة الثالثة فباطلة
ايضا اذ ليس يمتنع ان يقال بانها وجدنا عليه النفس من الحال عند ابتداء وجود البدن
هو حال لها وكمال لها فى العدم قبل حدوث البدن وما يتجدد لها من الاحوال الاخر فى الالات
وانواع النفس انما هو بسبب البدن واما التقرير الثانى فى وحدة النفس الانسانية
وتكثرها فنقول اما حجة من قال بوحدتها فمبنية على القول بقدمها وامتناع تكثرها
قبل وجود الابدان وقد ابطلناه واما القول بتكثرها وانه هو الحق فى الابتداء
ذلك على ما قيل من الحجة فاسد لما اسلفناه من جواز ان يكون ما اختص به كل واحد
من اشخاص الناس من العلم والجهل وغير ذلك مشروطا بتعلق تلك النفس المتحدة
ببدنه وعلى هذا فيمتنع التفريع على ذلك بانها متكثرة بالنوع او بالشخص وبتقدير
التسليم لاهل الكثرة فلا بد من تتبع حجج المذهبين اما الحجة على القول بتكثرها بالنوع

نسخة

فقاسدة فانه لا مانع من ان يكون اختلاف النفوس فلا فرض من الاحوال المذكورة المخصصها
بمستندا ذلك الى الحوادث على ما نحن ذكرنا كما سبق تحقيقه وبتقدير ان لا يكون المخصص لها بذلك
فاعلا مختارا فلا مانع ان يكون ذلك بسبب اختلاف امزجة ابدانها لا لاختلافها في
جوهرها ولم لا يجوز ان يكون ذلك كما قيل من جهة اختلاف احوال النار في لهبها في الكيفية
والكمية وطول الزمان وقصره الى المواد التي فيها الاشتعال من الحطب والقصب
والكثيفة واللطيفة مع اتحاد جوهر النار وصورتها النوعية وكذلك اختلاف
الالوان الحادثة بسبب مطرح شعاع الشمس عليها كما يلوح من الزجاجات المختلفة
الالوان بسبب اختلاف الزجاجات دون اختلاف الشعاع المتصل بها ولعل في نوعه
وهذه الاحوال وان لم ترجحها فقد يعرض البدن ثانيا وكيف لا يكون كذلك واختلاف
ما قيل من احوال الانفس للاشخاص المتعددة لا يزيد على اختلاف حال النفس الواحدة
لبدن واحد حتى انها تكون تارة عاقلة وتارة قوية وتارة ضعيفة الى غير ذلك من
الاختلافات التي بين الانفس المتعددة فلو كان ذلك يدل على اختلاف الانفس
في جوهريتها ونوعيتها عند تعددها بتعدد الاشخاص لدل على اختلافها بالجوهر
مع اتحاد الشخص ويلزم من ذلك اما اجتماع نفسين في بدن واحد وهو
محال كما تقدم او ان يكون ما كان لها من الاول لها قد فسدت ولم يبق وانه كذلك واذا
لم يلزم مع تعدد الاشخاص وعلى هذا اذا كانت على خلق عند كون بدنها على مزاج
مخصوص ثم انتقل عنه الى مزاج آخر مضاد للاول كالانتقال من الصحة الى المرض
والحرارة الى البرودة والرطوبة الى اليبوسة وبالعكس فهلا يبقى خلق النفس على
حاله الاول بل ينتقل الى خلق آخر مضاد للاول وهذا كما نشاهده من تبدل الخلق
الشبق بالحشر والجبن بالكرم والعلم بالجهل وبالعكس عند الكل عند اختلاف امزجة ابدانها
وانتقالها من المرض الى الصحة وبالعكس لا انه ربما لا يوافق اي انتقال قدر و
اي اختلاف اتفق حتى يكون اختلاف النفس تابعا لاختلاف مزاج البدن مهما كان و
ووقع بل يكون ذلك موقوفا على حد محدود واختلاف معين في المزاج البدني عند
الطبيعة على نحو ما قالوه في كون الصور العنصرية وفسادها عند استحالة عوارض
موادها وانتقالها من حالة الى حالة نعم لا بد ان يكون الطبيعة قد اقتضت وضع البدن
او اختصاصه على مزاج مخصوص قابل للنفس من حيث هي نفس انسانية او غيرها ويكون
اقتضاؤه لكون النفس لو قبله حتى لو فسد او تغير عن ذلك الحد المحدود الذي يتوقف

المبني

عليه اتصال النفس بالبدن لفارقت النفس البدن وما مثل هذا المزاج الا تصور د
فداء تخالف فيه بدن بدنا من الابدان الانسانية واما ما وراء ذلك من الامور الخارجة
التي تتوقف عليها الحوادث النفسية الخارجة عن جوهرية النفس مما يجددها لها
والقول بانتقالها من حال الى حال ومن شأن الى شأن وعلى هذا فما احتجوا به من
قول اسلافهم فيما ان الانواع المختلفة ذوات الانفس وانما اختلفت امزجتها واشكالها
لاختلاف طباعها في انفسها فقول غير موثوق به ولا هو حجة في نفسه وبتقدير ان
يكون ذلك حجة صح حمله على الامزجة التي بها قبول البدن النفس من حيث هي نفس مخصوصة
اما نفس انسان او نفس فرس لا على غيرها من الامزجة واما قول ارسطو في كتابه فليس
بحجة وان كان حجة فلا يمتنع ان يكون المراد من قوله الحرية ملكة نفسانية ومن قوله الحرية
طباع او لجوهر اي ان ذلك من توابع النفس وطالع مزاج البدن وذلك لا يلزم منه
عموم الحرية لكل انسان وان اتحدت طبيعته واما الحجة على القول باتحاد نوع
الانفس الانسانية فمبنية على اشتراك الانفس في احكام القوة العملية والنظرية وانما
يلزم ان لو كان اشتراكها في هذه القوى لذاتها وهو الممنوع اذ يكون ذلك لها من فاعل مختار
وبتقدير ان يكون ذلك لها القوى من لوازم ذاتها فلا مانع من اشتراك المختلفات في لازم عام
لها واما حجة النفيع على امتناع وجود النفس قبل وجود بدنها وقد سبق ابطال حججهم
على ذلك وبتقدير امتناع سبق النفس على البدن في الوجود فالقول بامتناع وجود
بعد مفارقتها البدن لا بد لامتناع وجودها قبله غير مقبول من غير دليل وما هو الا ساعد في امتناع
وجودها قبل وجود البدن غير متحقق بعد المفارقة وذلك لان امتناع وجودها قبل
البدن انما كان عندهم لاستحالة وجودها متحدة ومتكثرة على ما قرروه وهو غير
متاصل بعد المفارقة اذ امكن القول بتكثرها بسبب نسبتها الى ما كان لها من ابدانها وذلك
غير متحقق قبل وجود الابدان فافترقا واما الحجة الثانية فمبنية على ان النفس من فعل الطبيعة
وان وجود النفس قبل البدن معطل وقد سبق ابطالها واما حجة القول بالتفصيل و
هو القول بتعلق النفس الكاملة دون غيرها فقاعدة ايضا قولهم لان افعال النفس منها
ما يكون بالبدن وآلاته ومنها ما يكون بالنفس لذاتها فهو باطل فان القول الاول فهو مبني
على ان النفس بعض افعالها تفتقر الى آلة وهيئة مخصوصة واما الثاني فمبني على ان
النفس قد تعقل بذاتها وقد ابطلناه ثم وبتقدير انه لكل الا افعال الانفس وغيرها ليست الا
من فاعل قديم مختار كما سبق وبتقدير التسليم لما ذكروه من التقسيم فما انه يمتنع القول

[illegible]

ها

ع

بوجوب عدم النفس اذ الممكن قد تكملت بالعلوم وما بقيت فاعلة بالآلة اذ هو مبني على امتناع
وجود النفس معطلة عن الافعال وقد ابطلناه فيما تقدم واما حجة القول بوجوب بقاء
النفس بعد المفارقة فمدخولة ايضا اما الحجة الاولى القايلة بانه لو انعدم بعد وجوده
اما ان يكون انعدامه لعدم العلة الفاعلة او لوجود مضاد يعدمه فباطلة لما اولا
فلانا نمنع الحصر وما المانع ان يكون انعدامه في الحال الثاني من وجوده لذاته كما تقرر في الحوادث
وبتقدير تسليم امتناع انعدام موجود لذاته فما المانع ان يكون انعدامه لفاعل مختار
اعدمه او لفوات شرط بقايه وانقطاع وجود ما لابد لوجوده منه بان لا يخلق الله
تعالى كما سنوضحه انشاء الله وان سلمنا الحصر في القسمين فلم قلتم ما المانع من عدم النفس على تقدير
لعدم علتها قوله لان علتها العقل الفعال وهو غير قابل للفساد قلنا لا نم وجود العقل
الفعال فضلا من كونه علة كما سبق تحقيقه وان سلمنا وجوده فلا نم انه علة للنفوس وان
سلمنا انه علة للنفوس الانسانية فلا نم انه غير قابل للفساد دليل النزاع فيه كالنزاع في
النفس وان سلمنا امتناع انعدامها لانعدام علتها فما المانع ان يكون ذلك بحسب وجود
مضاد لها قوله لان ذلك انما يتصور مع قيام الضدين بموضوع واحد او محل واحد قلنا لا نم
ذلك وما المانع ان يكون ضدا لها بمعنى انه يمتنع وجودها مع وجوده وان لم يجتمعا في
موضوع ولا محل وهو اعم من كونه ضدا لها في المحل وان سلمنا انه ذلك لا يكون الا
كما ذكروه ولكن لا نم ان النفس ليست موجودة في موضوع وانما لا يكون في موضوع ان لو
كانت جوهرا ودليله غير يقيني وان سلمنا امتناع وجودها في موضوع فلا نم امتناع
وجودها في محل وما المانع من قيامها بالمحل على نحو قيام الصور الجوهرية بموادها و
ما ذكروه في احالة ذلك فقد ابطلناه واما الحجة الثانية القايلة بانه لو لزم فوات
النفس بفوات بدنها لكانت متعلقة به تعلق المتقدم او المتأخر او المتكافي فباطلة ايضا
فانه ما المانع ان يكون انعدامها عند انعدام البدن ومفارقته لها باعدام فاعل مختار
لها لا لما سبق من التعلق وان سلمنا الحصر فيما ذكروه من الاقسام فما المانع ان يكون النفس
متقدمة قوله لانه يلزم ان يكون متقدمة بالذات لا نم وما المانع من تقدمها عليه بغير
هذه الجهة قوله لان نقص هذا النوع من التقدم لا يوجب الفوات بالفوات قلنا لا نم ذلك
فان التقدم بالطبع غير التقدم بالذات كما سبق تحقيقه كما في تقدم الواحد على الاثنين و
مع ذلك فانه يلزم من فوات الواحد فوات الاثنين قوله لو كان كذلك يلزم فوات البدن
من فوات النفس لا فوات النفس من فوات البدن اذ المعلول لا يوجب فواته فوات علته

فوت المعلول من حيث انه معلول وان لم يوجب فواته فوات علته فلم قلتم انه لا يوجب فوات
علته من جهة اخرى ولا سبيل الى نفي ذلك وان سلمنا امتناع كونها متقدمة على البدن
فما المانع من تقدم البدن عليها قوله يلزم من ذلك ان يكون البدن علة للنفس ممنوع وما
المانع من تقدمه عليها بالذات لكونه شرطا في وجودها لا علة وان سلمنا انه لا بد
وان يكون علة لها فما المانع من ذلك قولهم اما ان يكون علة فاعلية او مادية او صورية او
غائية مسلم ولكن ما المانع ان يكون علة فاعلية قوله يلزم منه استفادة الاشرف من
الاخس فهو مبني على ان النفس جوهر بسيط عقلي كما هو مذهبهم وهو غير مسلم كما سبق
ابطاله وعند ذلك فاما ان يكون جسما او جوهرا فردا او عرضا فان كان الاول فلا نم
التفاوت بين الاجسام في الشرف والخسة اذ هي متجانسة على ما عرف من اصلنا وان
كان جوهرا فردا فالبدن ايضا مؤلف من جواهر فردة وانما يلزم التفاوت في الشرف
ان لو كان الجواهر متجانسة وهو غير مسلم وان سلمنا امتناع كونه فاعلا لها فما المانع ان
يكون قابلا وما ذكروه في ابطاله فقد عرف ما فيه وان سلمنا التقدم والتأخر فما المانع
من التكافؤ وما ذكروه في تقرير امتناعه فانما يلزم ان لو كان كل منهما مضايفا بغير
بحيث يتوقف تعقل كل منهما على تعقل الآخر وليس كذلك بل التكافؤ اعم من ذلك و
ذلك بان يكون كل واحد من الامرين بحيث يلزم من وجوده وجود الآخر ومن عدمه عدمه
في نفس الامر لا في العقل واما الحجة الثالثة القايلة بان النفس لو كانت قابلة للفساد
لكان فيها قوة قابلة للفساد فلفظ في الفساد وذلك لانهم ان ارادوا بقوة قبول البقاء
وقوة قبول الفساد امكان بقائها وفسادها فمسلم وقد بينا ان الامكان صفة عدمية
لا وجودية وعلى هذا لا يلزم التركيب في النفس كما ذكروه وان ارادوا بالقوة غير ذلك فهو
غير مسلم ولا دليل عليه وان سلمنا ان قوة قبول البقاء والفساد امر وراء الامكان فلم
يلزم التركيب في النفس اذ كانت هذه القوى داخلة في حقيقتها وهو غير مسلم وما المانع
ان يكون من الصفات العارضة للنفس مع بساطتها والنفس قابلة لها ولا يكون هذه القوى
من قبيل الصور المقومة للنفس ثم يلزمهم على ما ذكروه امتناع قبول الصور الجوهرية
العنصرية للفساد ضرورة بساطتها وعدم تركبها ولم يقولوا به فكل ما هو جوابهم
في الصور الجوهرية العنصرية فهو جواب لنا في النفوس الانسانية وان سلمنا انه يفضي
الى التركيب في النفس ولكن لا نم امتناعه وما ذكروه في تقرير امتناعه فقد ابطلناه
فيما تقدم واما التفريع الرابع المتعلق بالتناسخ اما الحجة القايلة بوجوب التناسخ

د

فمبنية على ان النفس باقية بعد خراب البدن وقد بينا ابطال ادلتهم على ذلك وسلمنا بقاءها
بعد مفارقة بدنها فلا نسلم امتناع بقائها متعلقة مجردة عن الابدان وما ذكروه من دليل
امتناع وجود النفس قبل وجود بدنها فقد سبق وان سلمنا امتناع وجودها سابقة
على وجود بدنها ولكن لا نسلم مساواة دليل ذلك بعد مفارقة البدن كما سبق تحقيقه ثم
لو وجب التناسخ وامتنع بقاء النفس دون بدن به تتصل به فلا يخلو اما ان يكون كل بدن
اتصلت به فقد اتصلت قبله ببدن آخر الى غير النهاية او ينتهي الامر الى بدن لم يتصل قبله
ببدن آخر فان كان الاول لزم منه وجود ابدان كائنة متعاقبة غير متناهية وهو محال كما سبق
في اثبات واجب الوجود وان كان الثاني فذلك البدن لا يخرج عن ان يكون نفيسا او
خسيسا واي الامرين قدر فهو لا يستحق شيئا على فعلها سابق عليه وهو خلاف اصل
هذا القائل واما حجج القائلين بامتناع التناسخ فضعيفة ايضا اما الحجة الاولى
فهي مبنية على ان كل بدن فانه يستحق لذاته نفسا تدبره وهو غير مسلم وما المانع ان
يكون وجود النفس للبدن بفعل فاعل مختار ولا انه يكون مستحقا لها لذاته لما بيناه من
ابطال الاقتضاء الطبيعي ووجوب استناد جميع الكائنات الى الله تعالى وان سلمنا ان
كل بدن مستحق لذاته نفسا تدبره ولكن ما المانع ان يكون من ما اشتغلت به البدن [illegible] على
هذا فلا يفضي الى اجتماع نفسين في بدن واحد لما ذكروه واما الحجة الثانية فان [illegible]
كونه لم يكن اتصالها بالبدن الاول شرطا في تذكر تلك الاحوال الموجودة معه و[illegible] ولعله
شرط وقد انتفى ويمتنع وجود المشروط مع انتفاء شرطه فان قيل ما ذكرتموه وان دل
على ابطال ما اخذ الاخرون فما مذهبكم في التناسخ قلنا اما ان تكون النفس في نفس الامر
عرضا او جوهرا فان كانت عرضا فلا يمتنع اعادتها عقلا في بدنها او غيره وان كانت
جوهرا فلا يمتنع عقلا ان تنتقل الى جسم آخر او بعدمه ويحيله غير ذلك البدن
الاول وقد ورد الشرع بذلك حيث قال صلعم ان ارواح المؤمنين في حواصل طير خضر
في الجنة وروي عنه صلعم انه قال ارواح المؤمنين في قناديل معلقة تحت العرش غير
ان الائمة من المسلمين متفقة على امتناع التناسخ فوجب اتباعهم واما ما ذكره الفلاسفة
الالهيون من احوال النفوس ونعيمها وعذابها بعد مفارقة البدن جملة ومقبول فلا يبعد
ان نقول وان سلمنا وجود نفس الانسانية على وفق ما يعتقدونه وانها لا تفوت بفوات
الابدان وان الابدان لا [illegible] مع ما في كل و[illegible] الاشكال على اصولهم لا [illegible]
غير ان القول بسعادة النفس وشقاوتها بعد مفارقة بدنها على ما ذكروه فمتوقف على

كون

كون النفس عالمة بمعنى انطباع صور المعقولات وهو غير مسلم على ما سبق وان سلمنا ان
العلم عبارة عن انطباع صورة المعلوم في النفس وكونها ما ذكروه انما يستقيم ان لو امكن
انطباع صور المعقولات فيها بعد المفارقة وما المانع ان يكون اتصالها بالبدن شرطا في
دوام الانطباع وحصول العلم لها كما كان شرطا في الابتداء وان لم يكن بعد المفارقة نعم
ذلك قولهم غير بعيد ان تتصل النفس بعد مفارقة بدنها ببعض اجرام الفلكية تتخيل به صورا
تلتذ بها او تشقى فهو اعتراف ببعض التناسخ الذي ابطلوه ولم يقولوا به كيف وانها
تتخيل بالقوى الجسمانية عندهم غير خارج عن الامور الجزئية والنفس الناطقة غير
مدركة للامور الجزئية

الاصل الثاني في السمعيات

ويشتمل على ستة فصول ا في الدليل السمعي واقسامه وانه هل يفيد اليقين ام لا ب في
خلق الجنة والنار ج في عذاب القبر وسؤال منكر ونكير د في الصراط والميزان
والحساب وقراءة الكتب وشهادة الاعضاء

الفصل الاول في الدليل السمعي

واقسامه وانه هل يفيد اليقين ام لا وقد كنا بينا في هذا الكتاب انقسام
الدليل الى سمعي وعقلي وبينا الدليل العقلي واقسامه وهذا اوان بيان الدليل
السمعي واقسامه والدليل السمعي في العرف هو الدليل اللفظي المسموع وفي عرف
الفقهاء الدليل السمعي هو الدليل الشرعي وهو عندهم منقسم الى الكتاب والسنة والاجماع الامة
والقياس وما يستند اليه وذلك ان الدليل الشرعي اما ان يكون وروده وظهوره من جهة
النبي صلعم او من جهة غيره فان كان الاول فاما ان يكون من قبيل المتلو فهو الكتاب وان كان من
قبيل غير المتلو فهي السنة ويدخل فيه اقوال النبي صلعم وافعاله وتقاريره وان كان الثاني
فاما ان يشترط فيه عصمة من صدر عنه او لا يشترط فان كان الاول فهو الاجماع وان كان
الثاني فاما ان يكون بصورته ونظمه بحمل معلوم على معلوم مجمع عليه من الامة او منصوص
عليه من الشارع او لا يكون كذلك فان كان الاول فهو القياس وان كان الثاني فهو الاستدلال
وقد عرفنا حقيقة كل واحد منها في غير هذا من كتبنا واما في عرف المتكلمين فانهم اذا اطلقوا
الدليل السمعي فلا يريدون به غير الكتاب والسنة والاجماع ثم لا بد من
النظر في متنه وسنده اما النظر في متنه اي دلالته فهو ينقسم الى ما يدل بالمنطوق
اي بصريح دلالته اللفظية والى ما يدل لا بجهة المنظوم فان كان الاول فلا يخلو اما ان يتحد
مدلوله بحيث لا يحتمل اللفظ غيره او لا يتحد بل هو متكثر فان كان الاول فهو الدلالة
النصية القاطعة من جهة النطق وذلك كدلالة لفظ العشرة على معناها مع

الاقتصار عليه فانه لا يحتمل لغة عند الاقتصار عليه ان يحمل على ما هي زيد به النص
ذكره وهو اما مطلق كقولنا عشرة واما مقيد كقولنا هذه العشرة او عشرة رجال
وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون حقيقة في كل واحد من مدلولاته او هو حقيقة في البعض
دون البعض فان كان الاول فاما ان يتحد جهة دلالته او يختلف فان اتحدت فهو العام
وهو سبعة اقسام الاول ما كان من ادوات الشرط والجزاء كقوله عم من جاء
مثله فهو له الثاني النكرة المنفية كقولهم لا رجل في الدار الثالث اسماء الجموع المعرفة
كالرجال الرابع اسم الجنس اذا دخله الالف واللام كالرجل الخامس الالفاظ
المؤكدة مثل كل وجميع واجمعون السادس من فيمن يعقل كقوله تع ولله يسجد من في السموات
ومن في الارض السابع ما فيما لا يعقل كقوله تع انكم وما تعبدون من دون الله الاية وان
كان الثاني فهو المشترك وذلك كدلالة لفظ العين والقرء والجون ونحوه وان كان الثاني
فهو المجازي وذلك كدلالة لفظ الاسد على السبع وعلى الانسان الشجاع ونحوه
وان كان الثاني وهو الدال لا بجهة المنظوم فلا يخلو اما ان يكون جهة دلالته مقصودة
للمتكلم او لا يكون مقصودة له فان كانت مقصودة له فلا يخلو اما ان يكون ما فهم من دلالته في
محل النطق او في غيره فان كان فهمها منها في محل النطق فهو منقسم الى ما يسمى دليل
الاقتضاء والى ما يسمى دليل التنبيه والايماء اما دليل الاقتضاء فمنقسم الى ثلاثة اقسام
الاول ما فهم من اللفظ ضرورة صدق المتكلم كفهم نفي الصحة او الكمال من قوله عليه
لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل الثاني ما فهم من اللفظ ضرورة وقوع الملفوظ
به كفهم حصول الملك لمن قال لغيره اعتق عبدك عني على الف قبل العتق الثالث ما فهم
من اللفظ ضرورة وقوع الملفوظ به عقلا كفهم الوطي من قوله تع حرمت عليكم امهاتكم
واما دليل التنبيه والايماء وذلك كفهم كون الوصف علة للحكم المرتب عليه بفاء التعقيب
كما في فهم كون السرقة علة للقطع في قوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
من ذكره مع حكم لو لم يقدر التعليل به كان ذكره عبثا كفهم كون الطوف في الهرة
علة طهارتها من قوله عليه انها من الطوافين عليكم او الطوافات وله اقسام
كثيرة ذكرناها في كتبنا المخصوصة بهذا الفن واما ان كان المفهوم من دلالة اللفظ
في غير محل النطق فلا يخلو اما ان يكون المفهوم منه في غير محل النطق مماثلا للمفهوم منه
في محل النطق او مخالفا له فان كان مماثلا فيسمى مفهوم الموافقة وفحوى الخطاب
وذلك كفهم تحريم شتم الوالدين وضربهما من تحريم التأفيف لهما من قوله تعالى

ولا تقل لهما اف وان كان المفهوم من اللفظ في غير محل النطق مخالفا له في محل النطق
فيسمى مفهوم المخالفة ودليل الخطاب وهذا النوع على اقسام ثمانية متفاوتة في الرتبة الاول
الاستثناء من النفي والاثبات كقوله لا عالم في البلد الا زيد الثاني ما ورد بلفظة انما
كقوله عليه انما الولاء لمن اعتق الثالث ذكر الاسم العام مقترنا بالصفة الخاصة كقوله
عليه السلام في الغنم السائمة زكوة الرابع ذكر الحكم مقترنا بالشرط كقوله تع وان كن اولات
حمل فانفقوا عليهن الاية الخامس مد الحكم الى غاية كقوله تع حتى يعطوا الجزية السادس
تخصيص الحكم بالوصف الطاري كقوله عليه [illegible] السابع ذكر الاسم المشتق
الدال على الجنس كقوله عليه لا تبيعوا الطعام بالطعام الثامن مفهوم اللقب وهو
تخصيص المذكور باسمه ولقبه كما في قوله لا تبيعوا البر بالبر ولا الشعير بالشعير
الى اخر الحديث واما ان لم تكن جهة دلالة اللفظ مقصودة للمتكلم لدى واقع النطق
اللزوم والاستتباع فيسمى دليل الاشارة وذلك كفهم كون اكثر الحيض واقل الطهر
خمسة عشر يوما من قوله عليه النساء ناقصات عقل ودين حيث انه فسر نقصان
الدين بمكث شطر دهرها لا تصلي فانه وان كان المقصود انما هو بيان نقصان
الدين غير ان فهم كون اقل الطهر واكثر الحيض خمسة عشر يوما وقع لازما من ذكره تابعا
واما السند فمنقسم الى مقطوع ومظنون اما المقطوع فهو ما افاد اليقين بخبره
وذلك كخبر النبي الصادق واذا اتصل ما اخبر به القرآن والتواتر واما المظنون
فهو ما افاد الظن ويسمى خبر الاحاد وهو منقسم الى مستفيض وغير مستفيض
اما ان الدليل السمعي هل يفيد القطع ام لا فقد اختلفوا فيه فذهب الحشوية الى انه
مفيد للقطع حتى بالغوا وقالوا لا يعلم شيء بغير الكتاب والسنة وذهب اخرون الى
انه غير مفيد لليقين لانه موقوف على امور ظنية وما يتوقف على الامر الظني فظني
اما المقدمة الثانية فظاهرة واما المقدمة الاولى فبيانها ان التمسك بالدليل
السمعي موقوف على معرفة مفهوم اللفظ لغة وذلك غير معلوم قطعا بل غايته انه
معلوم بطريق الاحاد والاحاد فلا يفيد الا الظن وبتقدير معرفة اهل الوضع قطعا
فيحتمل ان يكون اللفظ مشتركا وبتقدير اتحاد محامله لا يكون مقطوعا به وبتقدير ان
لا يكون مشتركا يحتمل ان يكون مطلقا بازاء معنيين هو في احدهما حقيقة وفي الاخرى
مجاز وحمله على جهة الحقيقة وان كان هو الاصل الا انه ليس بقطعي بل ظني لاحتمال ارادة
جهة المجاز والحمل على جهة المجاز فغير قطعي وما يساعده عليه اما قرينة لفظية في الكلام

فيها كالكلام في الاول واما قرينة حالية وهي غير معينة لانضباطها وتعارض القرآن
وبتقدير ان لا يكون مجازا اصلا فرق دلالة اللفظ على المعنى قد يختلف بالحذف و
الاضمار والتقديم والتأخير وكل ذلك فانما يعرف بالطرق الموصلة اليه وهي ظنية غير يقينية و
بتقدير ان لا يتوقف على ذلك كله فانه يتوقف على معرفة نقله من جهة الشارع والاكثر
سنده الآحاد وبتقدير ان يكون منقولا عن الشارع تواترا فانه يتوقف العمل
به على نفي المعارض ولا سبيل الى معرفته الا بالبحث والسبر مع عدم الاطلاع وهو
غير يقيني لما سبق وبتقدير عدم المعارض فالعمل به يتوقف على عدم نسخ ما دل عليه
وطريقه ايضا ظني والجواب ان قال ما قول الحشوية انه لا طريق الى العلم
اشد ذلك مطلوب من المطالب الا بالكتاب والسنة ففي غاية البطلان فانا
قد بينا عدم ورود السمع والادلة السمعية لكنا نعلم وجود الرب تعالى وحدوث العالم
وما يتعلق بالجواهر والاعراض وغير ذلك من المسائل العقلية وليس مدرك ذلك
غير الادلة العقلية وايضا فنقول لهم فيما اذا عرفتم ان هذا كتاب الله وسنة
رسوله فان قالوا عرفناه به كان دورا وان قالوا عرفناه بغيره فهو المطلوب
واما ما قيل في بيان ان الدليل السمعي ظني فانما يصح ان لو لم يقترن به قرائن تفيد
القطع والا فبتقدير ان يقترن به قرائن تفيد القطع فلا ولا يخفى ان ذكر ما ذكر في
كل نقل محتمل واذا عرف ذلك فاعلم ان الدليل اما عقلي محض كالدليل على حدوث العالم
ووجود الصانع ونحوه واما سمعي محض كالدلالة على وجوب الصلوة والزكوة ونحو ذلك
واما مركب من الامرين بان يكون بعض مقدماته عقلية والبعض سمعية وعلى هذا فالمطالب
منه ما لا يعرف بغير الدليل العقلي كحدوث العالم ووجود الصانع قبل ورود السمع
ومنه ما لا يعرف بغير الدليل السمعي كالاحكام الشرعية كوجوب الصلوة وتحريم الخمر
ونحوه ومنه ما يمكن معرفته بكل واحد من الطريقين كخلق الافعال ورؤيته تعالى على ما
سبق

الفصل الثاني في خلق الجنة والنار

ذهب الاشاعرة
واكثر المتكلمين الى ان الجنة والنار اللتان هما دار الثواب والعقاب مخلوقتان في
وقتنا هذا ووافقهم على ذلك من المعتزلة الجبائي وبشر بن المعتمر وابو الحسين البصري
ثم اختلف هؤلاء فمنهم من قال انهما يفنيان ومنهم من قال انهما لا يفنيان وذهب عباد
الضيمري وضرار بن عمرو وابو هاشم وعبد الجبار الى انهما غير مخلوقتين في وقتنا هذا
غير ان عبادا زعم انه يستحيل في العقل ذلك قبل حلول المكلفين فيهما وخالفه ابو هاشم

في ذلك وزعموا ان خلقهما في وقتنا هذا غير ممتنع عقلا وانما هو ممتنع سمعا والمعتمد في
المسئلة الكتاب والسنة واجماع الامة اما الكتاب فقوله تعالى وجنة عرضها السموات
والارض اعدت للمتقين وقوله تعالى فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت
للكافرين ووجه الاحتجاج من الآيتين وصفه تعالى الجنة والنار بالاعداد والاعداد مما
يدل ظاهرا على وجودهما لاتفاق اهل اللغة على ان اعداد الشيء ينبئ عن وجوده و
ثبوته والفراغ منه ولهذا لو قال القائل لغيره لقد اعددت لك طعاما فانه قد
يتبادر الى الفهم وجود الطعام والفراغ منه وايضا ما ورد في حق آدم عليه السلام من اسكانه
الجنة واهباطه منها بقوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة وقوله تعالى قلنا اهبطوا
منها جميعا وهذا يدل على كونها مخلوقة وايضا قوله تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند
سدرة المنتهى عندها جنة المأوى فاخبر تعالى عن وجود جنة المأوى وعن موضعها
فدل على كونها مخلوقة واما السنة فاخبار صحاح رواه مسلم في صحيحه منها ما
يخص الجنة ومنها ما يخص النار ومنها ما يعم الامرين اما ما يخص الجنة فمنها ما روي
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال سيحان وجيحان والفرات والنيل كلها من انهار الجنة
وذلك يدل على وجودها وايضا ما روي عنه صلعم انه قال حكاية عن ربه تعالى اعددت لعبادي
الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر والاعداد يدل على الوجود
على ما سبق وذلك لا يكون الا في الجنة وايضا ما روي عنه صلعم انه قال ان في الجنة شجرة
يسير الراكب في ظلها مائة عام ولو لم تكن الجنة موجودة لما كان فيها ما يستكون وقد اجمع
المعتزلة على ان المراد بلفظ الجنة في هذه الاحاديث الجنة التي كان آدم فيها واهبط منها
وانها هي دار الثواب واما ما يخص النار فمنها ما روي عن ابي هريرة انه قال كنا مع رسول الله صلعم
اذ سمع وجبة فقال النبي صلعم اتدرون ما هذا قال قلنا الله ورسوله اعلم قال هذا
حجر رمي به في النار منذ سبعين خريفا فهو يهوي في النار الآن حتى انتهى الى قعرها و
هو من ادل الدلائل على وجود النار وايضا قوله صلعم رأيت عمرو بن عامر الخزاعي في النار
واما ما يعم الجنة والنار فقوله صلعم احتجت الجنة والنار فقالت هذه يدخلني الجبارون
والمتكبرون وقالت هذه يدخلني الضعفاء والمساكين فقال الله عز وجل انت عذابي
اعذب بك من اشاء وقال للجنة انت رحمتي ارحم بك من اشاء ولكل واحدة منكما ملؤها
وهذا ايضا دليل على وجود الجنة والنار حيث اضاف المحاجة اليهما بصيغة الماضي واما
الاجماع فهو ان الامة قاطبة كانت مجمعة قبل ظهور المخالفين على وجود الجنة والنار التي هي دار

المحاجة خ

الثواب والعقاب ولم نسمع من لطف تكيرا الى حين ظهور المخالفين فكان حجة عليهم فان قيل انما
يكون العمل بظاهر ما ذكرتموه ان لو امكن ذلك عقلا وليس كذلك وبيانه هو ان افعال الله تعالى
لا بد من فائدة وحكمة كما سبق ولا فائدة في خلق الجنة والنار انما هي المجازاة بالثواب و
العقاب وذلك غير متحقق قبل يوم القيمة بالاجماع من المسلمين فلا يكون خلق الجنة والنار في زماننا
هذا عبثا فكان ممتنعا عقلا وان سلمنا الامكان العقلي فما ذكرتموه معارض بما دل
على نفي وجودهما وبيانه من وجهين الاول ان الجنة لو كانت موجودة لكانت دائمة لقوله تعالى اكلها
دائم وظلها ودوام اكلها وظلها مع عدم دوامها محال لكن ليست بدائمة بدليل قوله تعالى
كل شيء هالك الا وجهه فان الاية دالة على فناء كل مخلوق فلو دخل فيه الجنة ويلزم من انتفاء
اللازم انتفاء الملزوم فيدل ذلك على انها غير مخلوقة الان وانما تخلق بعد فناء كل مخلوق
الثاني قوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض ووجه الاستدلال به ان الاية دلت على
ان اقطار السموات والارض تسع الجنة الموجودة لمستحقي الثواب ووجود الظاهر
على عدمها في وقتنا هذا وعند تعارض الادلة فليس العمل بالمعتضد اولى من العكس فيحتاج
الى الترجيح الجواب قولهم ان ذلك غير ممكن عقلا قلنا دليل الامكان العقلي انا لو فرضنا
ان الله تعالى خلقهما في الان لم يعرض منه المحال لذاته ولا نعني بالامكان العقلي الا هذا وما ذكروه
في معرض تبنيه على فاسد اصولهم من رعاية الغرض والحكمة في افعال الله تعالى وقد ابطلناه و
بتقدير التسليم لوجوب رعاية الحكمة في افعاله لا يبعد ان يكون له في ذلك حكمة فانا لا
نعلمها وحينئذ ولا يخفى ان ذلك مما لا سبيل اليه بطريق قطعي قولهم لو كانت الجنة مخلوقة
لكانت دائمة لانه ذكر في قوله تعالى اكلها دائم قلنا المراد بالاكل انما هو المأكول وهو ثمرة الجنة
باتفاق المفسرين وذلك غير دائم ضرورة فنائه عند اكل اهل الجنة له فاذن ما هو الظاهر من
دوام الاكل غير معمول به فتعين حمل دوام الاكل على تجدده من غير انقطاع وذلك لا ينافي
عدم الجنة وان سلمنا انها لو كانت موجودة لكانت دائمة ولكن لا نسلم انها غير دائمة وقوله تعالى كل
شيء هالك لا نسلم العموم على عرف ما صلنا وان سلمنا العموم لغة فيجوز ان المراد من قوله كل
شيء هالك كل حي ... كما قال ترجمان القرآن وهو ابن عباس كما سبق تحقيقه وقوله تعالى وجنة
عرضها السموات والارض انما يدل على غرضهم ان لو وجب كون الجنة في حيز السموات والارض
وليس كذلك بل ما يمكن ان تكون خارجة عن حيزهما ويكون المراد من قوله تعالى وجنة عرضها السموات
والارض مثل السموات والارض لا انها عينها ويدل عليه ما روي ان الدرجة السفلى من الجنة
فوق السماء السابعة واليه الاشارة بقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى [illegible]

وانهما لا تتجددانها **الفصل الثالث في عذاب القبر ومسايلة**
منكر ونكير وقد اتفق سلف الامة قبل ظهور الخلاف واكثرهم بعد ظهوره على اثبات احياء
الموتى في قبورهم ومسايلة الملكين لهم وتسمية احدهما منكرا والاخر نكيرا واثبات عذاب القبر
للمجرمين والكافرين وذهب ضرار بن عمرو وبشر بن المعتمر الى ان من ليس بمؤمن فانه يعذب
فيما بين النفختين ايضا وذهب الصالحي من المعتزلة وابن جرير الطبري وطائفة من الكرامية الى
تجويز ذلك على الموتى في قبورهم من غير احياء لهم وذهب بعض المتكلمين الى ان الالام تجتمع في
اجساد الموتى وتتضاعف من غير حس بها فاذا حشروا احسوا بها دفعة وانكر ذلك وذهب
ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر المتاخرين من المعتزلة الى انكار ذلك كله وانكر الجبائي
وابنه والبلخي تسمية الملكين منكرا ونكيرا مع الاعتراف بهما وانما المنكر ما يصدر من
الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين له والدليل على احياء الموتى
في قبورهم قبل الاحياء للحشر قوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين والمراد
بالاماتتين الموتة التي قبل مزار القبور والموتة التي بعد مسايلة منكر ونكير والمراد
بالحيوتين الحيوة الاولى والحيوة الثانية لاجل المسايلة على ما قاله المفسرون فان قيل لم
لا يجوز ان المراد بالاماتتين والحيوتين ما ذكرتموه وما ذكرتموه عن المفسرين فهو معارض
بما نقله بعض قول غيرهم من المفسرين ايضا فانه قد قيل ان المراد بالاماتتين الموتة الاولى
لطور النطفة قبل خلق الروح فيها والثانية التي قبل مزار القبور والمراد بالحيوتين
الحيوة التي قبل مزار القبور والحيوة لاجل الحشر وليس احد القولين اولى من الاخر بل هذا
القول اولى لانه لو كان كما ذكرتم لكان على وفق المفهوم من قوله تعالى واحييتنا اثنتين
انه مدلول مفهومه على نفي حيوة ثالثة وما ذكرتموه يلزم ان يكون الاحياء ثلث مرات
الاحياء الاول الذي قبل مزار القبور والاحياء قبل المسايلة والاحياء للحشر وهو خلاف
المفهوم من الاية قلنا بل ما ذكرناه اولى لوجهين الاول انه الشايع المستفيض بين اصحاب
التفسير وما ذكرتموه قول شاذ ولا يوجد الثاني ان حمل الاماتة على حالة اطوار
النطفة مخالف للظاهر فان الاماتة لا يطلق الا بعد سابقة الحيوة وما ذكرناه على وفق
الظاهر فكان اولى قولهم يلزم مما ذكرتموه مخالفة مفهوم الاية لا نسلم ان المفهوم حجة وان سلمنا
انه حجة ولكن لا نسلم مخالفة المفهوم فيما نحن فيه وبيانه من ثلثة اوجه الاول انهم انما ذكروا
الحيوة بعد الموت والحيوة بعد الموت لا تزيد على اثنين ولهذا قالوا ربنا امتنا اثنتين
واحييتنا اثنتين الثاني انهم ذكروا الاحياء الماضي بدليل قوله تعالى واحييتنا اثنتين

عن

والله

بصيغة الماضي والاحياء الماضي لا يزيد على اثنين الثاني انهم انما ذكروا الاحياء
الذي عرفوا الله تعالى به وذلك لا يزيد ايضا على اثنين وهو احياء الدنيا والاحياء
للحشر بخلاف الاحياء الاول فانهم لم يعرفوا الله تعالى به وان سلمنا مخالفته المفهوم غير ان ما
ذكره يلزم منه مخالفة ما ذكرنا من الظاهر وهو ظاهر متفق على العمل به بخلاف المفهوم
اذ هو مختلف في صحته والعمل بالمتفق عليه اولى كيف وان ما ذكرناه على وفق ما رواه
مسلم في صحيحه عن النبي صلعم انه ترك قتلى بدر ثلثا ثم اتاهم فقام عليهم فناداهم فقال يا
ابا جهل بن هشام يا امية بن خلف يا عتبة بن ربيعة اليس قد وجدتم ما وعد ربكم حقا
فاني قد وجدت ما وعدني ربي حقا فسمع عمر قول النبي صلعم فقال عمر يا رسول الله كيف
يسمعون وانى يجيبون وقد جيفوا فقال صلعم والذي نفسي بيده ما انتم باسمع لما اقول
منهم لكنهم لا يقدرون ان يجيبوا وايضا ما روى عنه صلعم انه قال ان العبد اذا وضع
في قبره وتولى عنه اصحابه انه يسمع قرع نعالهم وذلك بدون الحيوة غير متصور والدليل
على اثبات عذاب القبر الكتاب والسنة اما الكتاب فآيات ٣ الاولى قوله تعالى النار يعرضون عليها
غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب ووجه الاحتجاج
بها من ثلثة اوجه الاول انهم معذبون في العذاب قبل يوم القيمة وذلك لا يكون الا في
القبور الثاني ان عذاب القيمة يكون ابدا سرمدا غير منقطع وما اثبته من
العذاب غير منقطع بل بكرة وعشيا على ما قال تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا واذا
لم يكن عذاب يوم القيمة تعين ان يكون هو عذاب القبر اذ الآية انما وردت في حق الموتى
الثالث هو ان الآية قد فرقت بين العذابين ووصف عذاب يوم القيمة بانه اشد العذاب
على ما قال تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب والعرض عليها النار
غدوا وعشيا ليس هو اشد العذاب فلا يكون هو عذاب يوم القيمة فيتعين ان يكون هو
عذاب القبر الآية الثانية قوله تعالى في حق قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا والفاء في اللغة
للتعقيب من غير مهلة وذلك ظاهر في عذاب القبر الآية الثالثة قوله تعالى ومن اعرض عن ذكري
فان له معيشة ضنكا وقد اختلف اهل التفسير في ذلك فمنهم من حمل المعيشة الضنك
على عذاب القبر ومنهم من حملها على سوء الحال وتنكيد العيش حالة الحيوة غير ان الاول اولى
واقرب الى الظاهر وذلك لان من اعرض عن ذكر الله تعالى قد يكون في الدنيا انعم عيشا وارفع
حالا من المؤمن الفقير على ما هو المشاهد المحسوس ولهذا قال عليه السلام الدنيا سجن المؤمن و
جنة الكافر فلو كان المراد من المعيشة الضنك المعيشة في حالة الحيوة لكانت هذه ...

على خلاف ظاهر الآية واما السنة فاخبار صحيحة في صحيح مسلم منها ما روى عنه صلعم
مر بقبرين فقال انهما يعذبان وما يعذبان بكبير بلى انه لكبير اما احدهما فكان لا يستبرئ
من البول واما الثاني فكان يمشي بالنميمة وايضا ما روى عنه صلعم انه قال استنزهوا
من البول فان عامة عذاب القبر من البول وايضا قوله صلعم في سعد بن معاذ لقد ضغطته
الارض ضغطة اختلفت لها اضلاعه وايضا ما روى عنه انه قال ان الميت ليعذب
ببكاء اهله عليه وقد حمله العلماء على ما اذا اوصى بذلك وايضا ما روى عنه صلعم
انه كان يكثر من قوله اللهم اني اعوذ بك من عذاب القبر ومن عذاب النار ومن فتنة المسيح
الدجال وايضا ما روى عنه صلعم انه خرج بعد ما غربت الشمس فسمع صوتا فقال ان
اليهود تعذب في قبورها والاخبار المأثورة والآثار المشهورة في ذلك اكثر من ان
تحصى والدليل على مسائلة الملكين ما روى مسلم في صحيحه عن النبي صلعم في اثناء حديث
مطول ان ملكين يدخلان القبر ويجلسان الميت ويقولان من ربك الى آخر
دينك ومن نبيك فان كان كافرا قال لا ادري فيقولان له لا دريت ولا اهتديت و
ان كان مؤمنا قال آمنت بالله ربا وبالاسلام دينا وبمحمد نبيا فيفسح له في قبره و
يرى موضعه من الجنة ويقال له ارقد رقدة العروس وتسميتهما لاحدهما منكرا والآخر
نكيرا مأخوذ من اجماع السلف من الامة واخبار مروية عن النبي صلعم فان قيل
ما ذكرتموه من الظواهر في عذاب القبر ومسائلة منكر ونكير انما يمكن العمل بها ان لو
لم يكن مخالفا للمعقول وليس كذلك ودليل مخالفتها للمعقول هو انا قد نرى شخصا
يقتل ويصلب ويبقى على صلبه الى ان تذهب اجزاؤه ولا نشاهد منه حيوة ولا مسائلة
والقول بها مع عدم مشاهدتها مخالف للمعقول وايضا فان من افترسته السباع
الضواري وتفرقت اجزاؤه في بطون السباع وحواصل الطيور بل امثل من ذلك من
احرق حتى تفتت اجزاؤه وصارت هباء وذرت في الرياح العواصف فانا نعلم
استحالة عذابه ومسائلته في تلك الحالة لانه ان كان ذلك من غير حيوة فهو محال وان
كان مع الحيوة فالحيوة لا تقوم بالاجزاء المفردة دون تأليف خاص والاجزاء ان
قيل انها من جوهر بوحدها لا وهو حي عالم ... والقول بذلك مما لا يرتضيه
لنفسه محصل ثم ان سلمنا الامكان في العقل غير ان ما ذكرتموه من الظواهر معارض
بمثلها الاول منها قوله تعالى حكاية عن الكفار اذا احشروا يا ويلنا من بعثنا من مرقدنا
وهو دليل ظاهر على انهم لم يكونوا معذبين قبل ذلك الثاني قوله تعالى لا يذوقون فيها الموت

هوا

ط
فيفسح

الا الموتة الاولى وهو خلاف قول من يقول ان الميت يحيى للمسائلة ثم يموت ثالثا
قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم فانه يدل على احياء
ابتداء ثم الاماتة ثم الاحياء للحشر من غير حيوة بينهما ومن قال بالاحياء للمسائلة والموت
بعدها فقد زاد على مدلول الاية الرابع قوله تعالى انك لا تسمع الموتى وقوله تعالى وما انت
بمسمع من في القبور وهو خلاف القول بالمسائلة لاستنادها الى السمع والاسماع
والجواب اما ما ذكروه من الشبهة الاولى فقد اختلف المتكلمون في جوابها فمنهم
من قال بالتزام الثواب والعقاب في حق الموتى من غير حيوة كما حكيناه عن الصالحي و
ابن جرير الطبري وبعض الكرامية وهو مكابرة للمعقول واما اصحابنا فقد اختلفوا
في صورة المصلوب وكذا من شاهدناه من الموتى بعد موته وهو على هيئته مدة متطاولة
فمنهم من قال لا نبعد في رد الحيوة الى بعض اجزاء البدن وفي اختصاصه بما ذكرنا من المسائلة
والعذاب وان لم يكن ذلك مشاهدا لنا واما القاضي ابو بكر فقد قال لا نبعد ان ترد
الحيوة الى المصلوب وان كنا نحن لا نشعر بها كما في صاحب السكتة وفيما ذكر ونحو ذلك
وكان ذلك خفيا عنا مستورا عنه ولا نبعد فيه كما لا نبعد في رؤية النبي صلعم جبريل
وهو بين اظهر اصحابه مع ستره عنهم واما الصورة الاخرى فجوابها منع اشتراط
البنية المخصوصة في الحيوة وعند ذلك فلا مانع ان يرد الله تعالى الحيوة الى كل جزء
من البدن او الى اجزاء مخصوصة منه كما سبق ويسايل ويعذب وان كان ذلك مستورا
عنه وغايته انه من الخوارق للعادة وهي غير ممتنعة في مقدور الله تعالى كما سبق تحقيقه
واما قوله تعالى يا ويلنا من بعثنا من مرقدنا فهو دليل على صحة ما قلنا فان المفهوم من
المرقد هو موضع الاضطجاع للرقاد والرقاد من صفات الاحياء فاثبات المرقد
لهم يدل على كونهم احياء في قبورهم وليس فيه ما يدل على عدم العذاب لجواز ان يكونوا
في مراقدهم معذبين ولهذا فانه يصح ان يقول المريض المدنف الذي استولت عليه
الالام لقد كنت في مرقدي وانا في غاية الالم والقلق فدل على ان المرقد يكون مع
الراحة تارة ومع مقابلها اخرى ويحتمل ان يقال ان ما يلقونه من عذاب القبر
بالنسبة الى ما يلقونه من عذاب يوم القيمة كالروح والراحة حالة كون
الانسان راقدا في مرقده ولذلك قالوا يا ويلنا من بعثنا من مرقدنا الى ما كنا فيه
من الروح والراحة بالنسبة الى هذا العذاب وان سلمنا منافاة المرقد للعذاب
مطلقا غير ان خروجهم من مرقدهم لا يدل على انتفاء عذاب القبر مطلقا لوجهين الاول

ان عذاب القبر غير دائم بل في بعض الاوقات دون البعض على ما قال تعالى النار يعرضون عليها غدوا
وعشيا وفيما بين ذلك فالعذاب يكون منقطعا وقيام الساعة انما يكون عند انقطاع العذاب
على ما وردت به الاحاديث ولعل ذلك يقع مصادفا لوقت النفخ في مرقدهم الثاني انه قد
ورد في الروايات الصحاح عن النبي صلعم ان عذاب القبر يرفع فيما بين النفختين نفخة الصعقة
ونفخة الحشر فلا تقوم الساعة الا وهم في مرقدهم غير معذبين وبه الرد على الصالحي وموافقيه
واما قوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى فهو وارد في حق اهل الجنة وعند ذلك
فيحتمل ان يكون المراد من قوله تعالى الا الموتة الاولى جنس الموت وان كانت الصيغة صيغة
الوحدان كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر والمراد به جنس الناس وبتقدير ذكر ما يدل على انتفاء
كثرة الموت في نفسه وان سلمنا ظهور اللفظ في الموتة عن الحيوة الاولى غير انه يحتمل انه اراد
بذلك تحقيقا انهم لا يذوقون فيها الم الموت كما ذاقوه في الموتة الاولى وبتقدير ذكر ما يدل على
انتفاء موتة اخرى لجواز ان لا يذوقوا فيها الم الموت وشدته كالتي في الموتة الاولى ولا
يلزم من انتفاء وصف الموتة الاولى عن غيرها انتفاء اصل الموتة ويحتمل انه اراد بذلك بيان
دوام نعيمهم وعدم انقطاعه فقال لا يذوقون فيها الموت اي لا ينقطع نعيمهم بالموت
كانقطاع نعيم اهل الدنيا بالموت وليس في ذلك ايضا ما يدل على انتفاء موتة اخرى بعد المسائلة
اذا لم ينقطع بها نعيمهم ويحمل على ما ذكرناه جمعا بينه وبين ما ذكرناه من الادلة واما
الاية الثالثة فالمراد من قوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم الحيوة الاولى وقوله ثم يميتكم الموتة
الاولى وقوله ثم يحييكم احياء المسائلة واما احياء الحشر والموت قبله فهو مستفاد من قوله تعالى
ثم اليه ترجعون فالاية دالة على ما ندعيه من الزيادة لا انها نافية له وان سلمنا دلالة
الاية على الاحياء الاول والموتة والاحياء للحشر فليس فيه ما يدل على الزيادة على ذلك الا
بطريق المفهوم وليس بحجة وبتقدير ان يكون حجة غير ان الحمل على ما ذكرناه اولى لانه منطوق و
اما قوله تعالى انك لا تسمع الموتى فتشبيه الكفار بالموتى ونحن لا ننكر ان الميت لا يسمع وليس فيه ما
يدل على انه لا يحيى في قبره ولا يسمع بتقدير احيائه وقوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور معناه
تشبيها لانهم كانوا موتى ونحن نقول به والا فتقديرنا ان يكونوا احياء لا امتناع في اسماعهم
اجماعا

الفصل الرابع في الصراط والميزان وقراءة الكتب والحوض المورود وشهادة الاعضاء

اما الصراط فمذهب اهل الحق من المسلمين اثباته على متن
جهنم وهو كالجسر الممدود عليها وعليه ممر جميع الخلائق المؤمن وغير المؤمن واما المعتزلة فقد
اختلفوا فذهب ابو الهذيل وبشر بن المعتمر الى جوازه دون الحكم بوقوعه وتردد الجبائي في نفيه

واثباته فاثبته مرة ونفاه اخرى وذهب اكثر المعتزلة الى نفي الصراط بهذا المعنى واحتج
اهل الحق على اثبات الصراط بهذا الاعتبار بانه ممكن لذاته لو فرض وقوعه لم يلزم عنه المحال لذاته وبنصوص
الكتاب والسنة واجماع الامة والا فوجب اثباته اما الكتاب فقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم و
قفوهم انهم مسئولون واما السنة فانه روي ان النبي عليه السلام اخبر عنه ووصفه بانه ادق من الشعر
واحد من غرار السيف وعلى جنبتيه خطاطيف وكلاليب وان الكلوب منها يحتوي على عدد
ربيعة ومضر ويهوي بهم الى قعر جهنم وروي عنه عليه السلام انه قيل له اذا طويت السموات وبدلت
الارض فاين يكون الخلق فقال انهم على جسر جهنم وروي عنه عليه السلام انه وصف العابرين على
الصراط فقال ان العابرين عليه من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح العاصفة ومنهم
من هو كالجواد ومنهم من تجوز رجلاه وتعلق يداه ومنهم من يجر على وجهه الى غير ذلك من
الاخبار الكثيرة المأثورة الخارجة عن العد في ذكر الصراط وصفته واما الاجماع فهو
ان الامة من السلف قبل ظهور المخالفين على اثبات الصراط بهذا المعنى فكانت حجة على المخالف
فان قيل حمل الصراط على كونه ادق من الشعر واحد من غرار السيف مما يستحيل عليه العبور
عقلا وقد قلتم بان عليه عبور الخلائق فيمتنع وبتقدير امكان العبور عليه فغايته يلزم منه ذلك
التعذيب للمؤمنين ولا تعذيب عليهم يوم القيامة ولا كسبا هو نوع من العذاب والمؤمن فغير معذب
وعند ذلك فيجب حمل لفظ الصراط وان كان قد يرد بمعنى الاسلام وبمعنى كتاب الله وبمعنى
طريق الجنة وبمعنى الدين القيم الا انه قد يطلق ويراد به الطريق الى الشيء وعند ذلك
فيجب حمل قوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم على الطريق التي يتخذ رحله عليها سواه من
الاعتبارات الاخر وعلى ذلك يحمل ما ورد من الاخبار في السنة ايضا قلنا اما قولهم ان ذلك
مما يستحيل العبور عليه فليس كذلك فانه غير بعيد ان الله تعالى قد اسبغ بعض عبيده على ذلك كما
اقدر بعض مخلوقاته على الطيران في الهواء وبعضهم على السباحة في الماء وغايته ان ذلك من
خوارق العادات وغير مستبعد ان يخص الله تعالى به بعض عباده كما حققناه في المعجزات
قولهم فيه التعذيب بالمؤمنين ممنوع وما المانع من ان يكون الله تعالى لم يجعل لهم في ذلك تعب ونصب
وتقدير التعذيب فهو غير ممتنع على اصول اهل الحق فان ذلك لا يزيد على الحرج والمشقة
على ما ينال الانبياء والاولياء من زفرة جهنم على ما روي في صحيح الخبر ان جهنم تزفر زفرة
لا يبقى عندها ملك مقرب ولا نبي مرسل الا جثى على ركبتيه واليه الاشارة بقوله تعالى
وترى كل امة جاثية ولا على ما نالهم من الورود على جهنم على ما قال تعالى وان منكم الا واردها
واذا جاز ذلك جاز ما هو مثله في المشقة او ادنى وما ذكروه في تأويل الصراط فهو

مدفوع باجماع الامة السالفة قبل ظهور المخالفين على تفسيره بما ذكرناه من جسر على متن جهنم
وان عبور الخلائق كلهم عليه كيف وان الاخبار مما تدل على امتناع حمله على الطريق الى جهنم
حيث انه وصف المؤمنين بسرعة العبور دون غيرهم ولو كان الصراط طريقا الى الجحيم لما اخبر
على جهنم لكافرهم بالعكس واما الميزان فقد اثبته الاشاعرة والسلف واكثر المسلمين وانكره
المعتزلة فمنهم من احاله عقلا ومنهم من جوزه عقلا وان لم يقض بثبوته كالعلاف وبشر بن
المعتمر وقد احتج اهل الحق في ذلك بان نصب الميزان ممكن والنصوص دالة عليه فوجب اثباته
اما الجواز العقلي فاثباته كما تقدم واما النصوص الدالة عليه فكثيرة منها قوله تعالى ونضع الموازين
القسط ليوم القيامة وقوله تعالى والسماء رفعها ووضع الميزان الا تطغوا في الميزان وقوله تعالى و
الوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه الاية فان قيل حمل
لفظ الميزان والموازين على ما توزن به اعمال العباد ممتنع لان الاعمال اعراض والاعراض
مما لا تبقى زمانين كما تقدم ولا يمكن اعادتها لما سلف وبتقدير بقائها او امكان اعادتها
فهي اعراض والاعراض يمتنع وزنها فانها لا توصف بثقل ولا خفة بل انما ذلك من صفات الجواهر
وبتقدير امكان وزنها فلا فائدة في الوزن اذ المقصود انما هو العلم بتفاوت الاعمال والله تعالى
عالم بذلك فلا فائدة في نصب الميزان وما لا فائدة فيه ففعله يكون عبثا والرب تعالى منزه عن فعل
العبث وعند هذا يجب حمل لفظ الميزان على العدل والانصاف وتقدير ما يجازى على ما يوزن به
فالحكم بالعدل على موازين ومؤتمن ووضع الموازين وقوله تعالى فمن ثقلت موازينه وابلغ
الاعيان والصدق والجواب اما ما ذكروه في بيان تعذر وزن الاعمال فمندفع بقول النبي عليه السلام
انما يوزن الاعمال انما يوزن الصحف فقولهم لا فائدة في وزن الافعال فهو مبني على اصولهم
في وجوب رعاية الحكمة وقد ابطلناه وبتقدير تسليم ذلك لهم فلا مانع ان يكون لله في ذلك حكمة
قد استأثر بعلمها وحمله على هذا متعذر وحمل الميزان على العدل والانصاف فيه مخالفة
الظاهر من غير دليل كيف وانه يمتنع حمل الميزان على العدل والانصاف اذ الموازين موصوفة
بالثقل والخفة في قوله تعالى فمن ثقلت موازينه وقوله تعالى ومن خفت موازينه والعدل والانصاف
لا يوصفان بثقل ولا خفة وقولهم ان النص قد دل على اثبات موازين قلنا نحن لا ننكر ذلك غير
انه ثبت في الاخبار بان الميزان ليس الا واحدا فيجب حمل الجمع عليه اذ لا يمتنع كما في قوله تعالى اذ
قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم واراد بقوله اذ قال لهم الناس واحدا واما الحساب
ولفظ الكتب وقراءتها ونصب الحوض وشهادة الاعضاء فهو ممكن عقلا على ما تقدم عليه
والنصوص دالة عليه فوجب اثباتها اما الحساب فيدل عليه قوله تعالى في وصف يوم القيامة

يوم الحساب وقوله تعالى فسوف يحاسب حسابا يسيرا واما اخذ الكتب فيدل عليه قوله تعالى فاما
من اوتي كتابه بيمينه واما قراءة الكتب فيدل عليها قوله تعالى اقرأ كتابك واما شهادة
الاعضاء فيدل عليه قوله تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون
واما نصب الحوض فيدل عليه ما روي عنه صلى الله عليه وسلم لما سأله بعض اصحابه اين
نطلبك في عرصات القيمة انه قال عند الصراط والحوض والميزان كما الظواهر من الاخبار
والآيات في ذلك متسع

الاصل الثالث في احكام الثواب والعقاب

ويشتمل على عدة فصول ا في استحقاق الثواب والعقاب ب في ان ثواب
اهل الجنة وعقاب الكفار دائم بعلم الدوام عقلا ام سمعا ج في جواز عفو الله ذنوب
العصاة من المؤمنين د في ان عقاب العصاة من المؤمنين غير مخلد ه في الاحباط والتكفير

الفصل الاول في استحقاق الثواب والعقاب

قد بينا في التعديل
والتجوير ان مذهب اهل الحق انه لا يجب على الله تعالى شيء وانه اذا انعم فبفضله وان انتقم فبعدله
ووافقهم على ذلك البلخي من المعتزلة وذهب الباقون من المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى
عقلا ان يثيب المطيع على طاعته وان يعاقب العاصي على معصيته اذا مات من غير توبة
محتجين على ذلك بقولهم انا نعلم بقضية العقل ان المطيع المحسن مستوجب لتعظيم و
رفع الدرجة وان العاصي مستوجب لضد ذلك وايضا فان الرب تعالى قد اوجب الطاعات
على المكلفين فاما ان يكون ذلك لفائدة او لا لفائدة لا جائز ان يكون لا لفائدة اذ هو
عبث وسفه وان كان لفائدة فاما ان تعود الى الخالق او الى العبد لا جائز ان تعود الى
الخالق اذ هو تعالى متقدس عن الاغراض والانتفاع وان عادت الى العبد فاما ان تعود
اليه في الدنيا او في الاخرى لا جائز ان يقال بالاول لان العبادة محض عناء وتعب وكلفة
ونصب وقطع النفس عن الشهوات وانواع الملاذ ولا نفع فيها في الدنيا ولا فائدة وان كان
الثاني فهو المطلوب وايضا فانه تعالى قد خلق في المكلف شهوة المعاصي والقبائح فلو لم
يعلم المكلف استحقاقه للعقاب بتقدير فعلها لكان ذلك منه تعالى اغراء للمكلف بفعل
القبيح فيكون قبيحا وهو على الله تعالى محال وبالجملة فحاصل احتجاجهم في الثواب والعقاب على الله
مبني على التحسين والتقبيح ووجوب رعاية الحكمة في افعال الله تعالى ومن حقق ما
اسلفناه في التعديل والتجوير لم يخف عليه بطلان مثل هذه الحجج وهنا غير انه لا بد
من تنبيه وزيادة الكشف في ابطالها فنقول اما ايجاب الثواب على فعل الطاعة
بناء على كونه مقتضى العقل فمبني على التحسين والتقبيح العقلي وقد ابطلناه وبتقدير التسليم

لذلك جدلا ولكن لا نسلم ان ذلك من مستحسنات العقول وبيانه من ثلاثة اوجه الاول ان ما ياتي
به العبد من الطاعات فهي عندهم واجبة عليه شكرا لما انعم الله به عليه من النعم الدنيوية
ومن اداء ما هو واجب فانه لا يستوجبه بمقتضى العقل ثوابا ولا جزاء ولهذا فان السيد
اذا احسن الى عبده ومن هو في رقه وملكته وافاض عليه النعم واباح عنه
النقم فانه يستحق بمقتضى العقل خدمة العبد له وطاعته اياه وما يفعله العبد من ذلك
بطريق الاستحقاق والشكر لاحسان سيده اليه لا يكون بمقتضى العقل موجبا لمجازاة السيد
اياه على ذلك الثاني انه لو استوجب العبد بمقتضى العقل الثواب الابدي على فعل
الواجبات لاستوجب الرب تعالى الشكر الابدي على العبد بالنعم السابقة اولى واللازم ممتنع
بيان الملازمة ان عبادة العباد مع الاباء لا توازي نعم الله تعالى عليهم بمدة التكليف
ساعة من نهار فاذا جاز بمقتضى العقل ايجاب الثواب الابدي على الله تعالى بطاعة العبد مع
كونها واجبة شكرا لما انعم الله به عليه امتنانا فلان يقول بايجاب الشكر الابدي على العبد بما
انعم عليه اولى واللازم ممتنع لما فيه من لزوم التكليف في دار الخلود وهو محال الثالث انه
لو استوجب العبد بطاعته الواجبة عليه الثواب على الله تعالى بمقتضى العقل على العبد شكرا
اخر بالاثابة للعبد وان كانت الاثابة واجبة بل اولى لان الرب تعالى اولى بالاستحقاق
لاشتداده بالنعم وذلك يجر الى التسلسل الممتنع الرابع انه لو وجب الثواب على الله تعالى لما
وجد عنه مختارا وذلك يوجب كون الرب تعالى مضطرا في فعله غير مختار وهو محال قولهم
ايجاب الطاعة لا بد ان يكون لفائدة مبني على وجوب رعاية الحكمة في افعال الله تعالى وقد
ابطلناه ثم وان سلمنا وجوب رعاية الحكمة جدلا فلم لا يجوز ان يكون في ذلك حكمة غير الثواب
قولهم اما ان تعود الى العبد في الدنيا او في الاخرى ما المانع من كونها دنيوية قولهم لا فائدة
فيها دنيا دعوى مجردة عن دليل وعدم الوجدان لا يدل على العدم ... عن تعيين ما علم و
اما استحقاق العقاب وايجابه على الله تعالى فهو ايضا ممتنع لانه اما ان يكون في ذلك فائدة او لا
لفائدة لا جائز ان يكون لا لفائدة اذ هو عندهم قبيح وان كان لفائدة فاما ان تعود الى الرب او
العبد الاول محال لما سبق وان عادت الى العبد فلا يخفى انه لا فائدة للعبد في تحتم عقابه ولزوم
عذابه على ما اسلفناه في التعديل والتجوير قولهم ان الله تعالى خلق في العبد شهوة المعاصي
فلو لم يعلم العبد استحقاقه للعقاب بالمعصية لكان ذلك اغراء للعبد فيمكن ان يقال الوقف
ان خلق الشهوة فاستحقاق العقاب يكون اغراء وكان اولى على ما قيل المرء حريص
على ما منع وان سلمنا ان المنع ليس باغراء لكن اعتبر في المنع من الاغراء بالمعصية منع التكليف

ما بلغ العلق وكان الواجب ان لا يتقدر الحد على المعصية اذ متى بلغ من العلق مع لم يستحق
العقاب بالفعل والا كان ذلك اغراء بالمعصية وان لم يعتبر في ذلك ما بلغ العلق فقد
امكن دفع الاغراء بعلم الحد بجواز عقابه اسقاط ثوابه من غير انحباط لكن وانه يلزم على
ما ذكروه ان يكون الرب تعالى مغريا بالمعصية للعبد حالة جهله بالتفريط وباستحقاقه العقاب
بمعصيته حيث لم يخلق له العلم الضروري بذلك ولم ينقله بالدليل

الفصل الثاني
في ان ثواب اهل الجنة وعقاب الكفار غير منقطع ووجوب الدوام عقلا

مذهبنا ومذهب اهل الحق ان اصل الثواب والعقاب على الطاعات والمعاصي غير واجب
عقلا على ما تقدم في الفصل الذي قبله وكذلك الحكم في دوامه اذ يستحيل ان يكون دوامه
واجبا عقلا واصله غير واجب بل وجوب دوامه انما وقع مستفادا من السمع اذ
القرآن والسنة مشحونان بخلود نعيم اهل الجنة وعذاب الكفار واما المعتزلة فانهم قالوا
بوجوب دوام نعيم المؤمنين وعذاب الكفار عقلا ونقل عن الصاحب بن عباد انه قال انما يجب
خلود نعيم من علم الله تعالى منه انه لو بقاه في دار الدنيا لبقي على ايمانه وكذلك انما يجب خلود
عذاب من علم الله تعالى منه انه لو بقاه في الدنيا ابدا لبقي على كفره ابدا ولا يخلد من لم يعلم منه ذلك
وسنبين بعد الفراغ من شبه المعتزلة على مذهبهم وابطالها ضعف مقالة ابن عباد على
اصول المعتزلة وتناهيها في الفساد وقد احتج المعتزلة على مذهبهم بحجج منها ما يعم الخلودين
ومنها ما هو خاص باحدهما دون الآخر اما الحجة العامة فهي انهم قالوا الموجب لاستحقاق الثواب
هو الموجب لاستحقاق الثناء والمدح وكذلك الموجب لاستحقاق العقاب هو الموجب لاستحقاق
الذم والتوبيخ والثناء والمدح وكذلك الموجب لاستحقاق العقاب هو الموجب لاستحقاق
الذم والتوبيخ والثناء والمدح والذم والتوبيخ غير مختص بزمان دون زمان
بمقتضى العقل بل هو دائم فكذلك الموجب الآخر وهو الثواب والعقاب واما الحجة الخاصة
بخلود الثواب فمن ثلاثة اوجه الاولى ان الثواب نفع محض ولا يشوبه ضرر وسائر المنافع وجميع
التفضل بمنافع خالية عن الضرر حسن في العقل وجائز فلو لم يكن الثواب مجردا عن الضرر
لكان التفضل احسن منه وذلك يبطل حسن التكليف الثانية ان الله تعالى رغب المكلفين
بتكليفهم ترك المنافع المشوبة بالاضرار الى الثواب بقوله والثواب نفعا مشوبا بالاضرار
لما حسن التكليف والترغيب بترك نفع الى مثله واذا ثبت ان الثواب نفع محض لا ضرر فيه فلو
علم المكلفون انتهاء دار الثواب وتصرم نعيمهم وان ما هم عليه من النعيم سينقطع لتنغصت
عليهم لذاتهم وخرج الثواب عن محض النفع وذلك ممتنع الحجة الثانية انه لو كان الثواب

منقطعا لكان التفضل احسن منه لجواز دوامه ويلزم من ذلك ان لا يكون التكليف حسنا وهو محال
الحجة الثالثة انه لو كان الثواب غير دائم لم يخل اما ان يعتبر فيه التقدير بالاوقات او لا يعتبر
ذلك فان كان الاول فليس تخصيص الاستحقاق ببعض الاوقات اولى من البعض ضرورة تشابه
الاوقات وان كان الثاني امكن حصوله في حالة واحدة ضرورة عدم اعتبار الاوقات ثم تقطع
عن المثاب وذلك مما لا يحسن الترغيب فيه بالتزام المشاق الدائمة وترك المنافع الدائمة مدة
اوقات الحياة في الدنيا وذلك يمنع من حسن التكليف فما ابطل كل واحد من القسمين يلزم
بطلان الملزوم ومثل هذه الحجة مستدل على خلود العقاب ايضا وذلك بان يقال لو لم يكن
العقاب دائما فلا يخلو اما ان يعتبر معه التقدير بالاوقات او لا يعتبر فان كان الاول فهو محال لما تقدم
وان كان الثاني امكن وصوله الى المكلف دفعة واحدة في اقرب زمان وعند ذلك فلا يحسن
ان يكون زاجرا عن الملاذ والمنافع الحيوية المستمرة باستمرار الحياة لما فيه من التزام الم
مستمر خوفا من لزوم الم منقطع غير مستمر وذلك مما يمنع حسن التكليف والمنع عن المعاصي وهو محال
والجواب عن الحجة الاولى لا نسلم استحقاق الثناء ولا الذم دائما وان سلمنا ذلك فما ذكروه
تمثيل من غير دليل فلا يصح وعن الحجة الخاصة اما الحجة الاولى فما المانع على اصلهم ان يكون حسن
التكليف لما فيه من تعظيم المثاب بكونه مكرما على الرتبة باستحقاقه بخلاف المتفضل
عليه لكونه ممتنا عليه وان سلمنا انه ليس كذلك ولكن لا نسلم امتناع شوب الثواب بالضرر وقولهم
انه يجوز المتفضل بما لا يشوبه الضرر وذلك يمنع من حسن التكليف فهو مبني على التحسين
والتقبيح ورعاية الحكمة في افعال الله تعالى وقد ابطلناه ثم وان سلمنا انه هذا الاصل جدلا فقولهم
ان الله تعالى رغب المكلفين بتكليفهم المنافع المشوبة بالاضرار الى آخره انما يلزم ان لو وقع التساوي
في اصل منفعة الثواب والمنافع المكلف بتركها وليس كذلك وجاز ان يكون منفعة الثواب اكثر
وبتقدير التساوي في اصل النفع فانما يمتنع الترغيب ان لو وقع التساوي في شوب الضرر وما
المانع ان يكون شوب الضرر في المكلف به اكثر وبتقدير التساوي فلا يمتنع حسن التكليف
لاختصاصه بالتعظيم كما سبق وبتقدير انه ما ذكروه فهو مبني على التحسين والتقبيح وقد ابطلناه و
ان سلمنا امتناع شوب الضرر للثواب ولكن ما المانع من ان لا يخلق الله تعالى لاهل الجنة العلم بانقطاع
النعيم بل يلهيهم عن ذلك الى حين انتهائه وعلى هذا فيكون نعيمهم خالصا عن شوب الكدر وقولهم
كانوا النعيم لا يتم دونه لكمال العقل والعاقل لا يخلو عن خطوره فذلك يعتقد اذ كان انخرامه فلئن
اذا كان لخطوره يمكن الغفلة عنه [illegible] ان الله تعالى كما سبق جاز ان لا يخلقه له وعن الحجة الثانية
ما سبق في الوجه الاول من تقرير الحجة التي قبلها وعن الحجة الثالثة المانع ان يكون الثواب

مقدورًا بالأوقات قولهم لم يقدره ببعض الأوقات دون البعض أولى من العكس مع ان
الأوقات متشابهة قلنا لأن مقادير الأوقات غير متشابهة فلا يلزم من تقدير الثواب
ببعض أعداد الأوقات تقديره بغيره وإن سلمنا جواز حصول الثواب في حالة ولحظة
ثم المانع منه وما ذكروه في تقديره فإنما يلزم تقديرا للتساوي في مقدار المنعم ومن
المانع أن يكون مقدار منعم الثواب أكثر بأضعاف مضاعفة وتقديرا للتساوي في
ممتنع حسن التكليف لو لم يحصل بالتعظيم كما سبق وتقديران لا يحصل بما هو حسن
عقلا فما ذكروه مبني على التحسين والتقبيح وقد عرف إبطاله وعلى هذا فقد خرج الجواب
عما ذكروه في الاحتجاج على وجوب دوام العقاب أيضا وأما ما ذهب إليه ابن عباد
فحاصله يرجع إلى الإحباط الثواب والعقاب من غير طاعة ولا معصية وهو خلاف أصول
المعتزلة ثم يلزم عليه أن من مات على كفره وقد علم الله تعالى أنه لو أحياه لآمن وأطاع
طول دهره أن يثيبه على ذلك وكذا من مات على إيمانه وقد علم الله تعالى أنه لو أحياه لكفر
أن يعاقبه ويخلده في النار وكل ذلك خبط وتخليط خارج عن أصول القوم

الفصل الثالث في استحقاق عصاة المؤمنين العقاب بعمل لا ثم وجواز الغفران عنهم
عقلا والذي عليه إجماع المسلمين أن من مات على كفره فهو مخلد في النار أبدا وقد اختلفوا
في أهل الكبائر من المؤمنين إذا ماتوا عنها من غير توبة فالذي عليه إجماع المسلمين أنهم
ماتوا على الإيمان خلافا للخوارج كما سيأتي تفصيل مذهبهم والرد عليهم في الأسماء و
الأحكام ثم اختلف القائلون بإيمانهم فذهب بعض المرجئة إلى أن المؤمن لا يستحق على
زلته عقابا أصلا لا عاجلا ولا آجلا وأنه كما لا يستحق مع الشرك بإتيانه بفعل الطاعة
ثوابا فلا يستحق مع الإيمان بالمعصية عقابا ومنهم من قال إن المؤمن لا يعاقب على زلاته
في العقبى وإنما يعاقب عليها في الدنيا بالآلام والغموم والهموم والنقص من الأموال و
الأنفس والثمرات وذهب هؤلاء على قياس هذا القول إلى أن ما يفعله الكافر من
الخيرات وأنواع الطاعات مما يثيب عليها في الدنيا لا في الأخرى ويخفف بها عقاب الكفار و
وعقاب المؤمن معجل وذهب أهل الحق إلى جواز استحقاق المؤمن العقاب في الآخرة على
زلاته ثم اختلفوا في جواز غفرانه فذهبت الأشاعرة إلى جواز ذلك سمعا وعقلا وذهب
البصريون وبعض البغداديين من أتباع الكعبي إلى امتناع ذلك عقلا وسمعا هذا
تفصيل المذاهب وأما الرد على المرجئة فمن ثلاثة أوجه الأول هو أن الزلات الصادرة
عن المؤمن محرمات منهي عنها بالنهي فلام على فعلها مذموم عليها بالإجماع من المسلمين

ومن المرجئة وما هذا شأنه فلا يمتنع في العقل التواعد عليه لاستحقاق العقاب به ولهذا
كانت مقتضية لذلك قبل الإيمان بالإجماع ووجود الإيمان معها إن لم يكن مؤكدا لذلك فلا
يكون منافيا فإن ذلة العالم بالنعمة المختص بكمال نعمة الإيمان عليه تكون أفحش في العرف
العقل من ذلة غيره فكانت أولى باستحقاق العقاب وإليه الإشارة بقوله يا نساء النبي
من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وليس ذلك إلا لاختصاصهن بالمعرفة
وكمال النعمة بالقرب من النبي صلعم الوجه الثاني ويخص المنكرين لاستحقاق العقوبة في
الدنيا والعقبى وهو أن يقال المسلم إذا زنا أو سرق أو شرب الخمر فإنه يقام عليه الحد
بالإجماع وعند ذلك فإما أن يقال إن الحد عقوبة على ما صدر عنه أو لا فإن كان الأول
أن يقال بالثاني لأنه خلاف إجماع المسلمين ونص الكتاب والسنة وذلك كما في قوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله وكقوله تعالى في حق الزاني وليشهد
عذابهما طائفة من المؤمنين أنه نكال ولزم منه المطلوب الثالث وهو أيضا يخص مذهب
المنكرين لاستحقاق العقوبة مطلقا أنه ملام ومذموم على المعصية بالإجماع والذم
واللوم نوع من العقوبة إذ لا معنى للعقوبة إلا ما يتضرر به واللوم والذم مما يتضرر
به كل عاقل فكان عقوبة فإن حصل ما ذكرتموه وإن دل على استحقاق العقوبة غير أنه
معارض بحجة السمع ما يدل على عدمه ودليله قوله تعالى كلما ألقي فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم
نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء وذلك يدل على أن كل
من يدخل النار فإنه يكون مكذبا للرسول والمؤمن غير مكذب للرسول فلا يدخل النار و
أيضا قوله تعالى إنا قد أوحي إلينا أن العذاب على من كذب وتولى والمؤمن غير مكذب فلا
يدخل النار وأيضا فقوله تعالى يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله
إن الله يغفر الذنوب جميعا عم إلا أنه قد خص بالكافر فيبقى فيما عداه على العموم وأيضا
قوله تعالى وهل نجازي إلا الكفور دل على أن المجازاة لا تكون إلا للكفور وصاحب الكبيرة
ليس بكافر فيبطل قوله وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما
على الأخرى فقاتلوا التي تبغي سماهم مؤمنين حالة كونهم بغاة وأيضا فإن صاحب الكبيرة
وإن لم يتب عنها مؤمن لما ذكرنا فلو دخل النار لكان مخزيا لقوله تعالى ربنا إنك من تدخل
النار فقد أخزيته والمؤمن غير مخزي بدليل قوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا
معه ولقوله تعالى إن الخزي اليوم والسوء على الكافرين ولقوله تعالى حكاية عن المؤمنين ولا
تخزنا يوم القيامة وقوله تعالى فاستجاب لهم ربهم وأيضا قوله تعالى وجوه يومئذ مسفرة ضا

حكم

مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة اولئك هم الكفرة الفجرة حكم على اهل
الوجوه المغبرة المقترة وهم ارباب العذاب بالكفر وصاحب الكبيرة ليس بكافر فلما تقدم
لما ياتي بعد وايضا قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم فانه يعم كل ظالم
سواء تاب او لم يتب ضرورة انه قد خص الكفار فوجب الحمل فيما سواهم والجواب عن
ان ما ذكروه وهم انما يصح الاستدلال به ان لو ثبت لهم العموم في كل واحد من النصوص
المذكورة وهو غير مسلم وبتقدير التسليم لكنه يجب اعتقاد التخصيص في كل واحد منها
جمعا بينه وبين ما ذكرناه من الدليل كيف وان ما ذكروه من النصوص معارض بنصوص
اخرى تدل على نقيض ما ذكروه من جهة الكتاب والسنة اما من جهة الكتاب فكقوله تعالى
يا ايها الذين آمنوا اذا لقيتم الذين كفروا الى قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفا
لقتال او متحيزا الى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير وقوله تعالى
انه من يات ربه مجرما فان له جهنم لا يموت فيها ولا يحيى وقوله تعالى وقد خاب من حمل ظلما
وقوله تعالى ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها وقوله تعالى ونسوق المجرمين الى جهنم وردا
وقوله تعالى ونذر الظالمين فيها جثيا وقوله تعالى ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك على
ظهرها من دابة ولكن يؤخرهم الى اجل مسمى وذلك يدل على وقوع عقابهم في الجملة
وقوله تعالى ويل للمطففين وقوله تعالى الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في
بطونهم نارا وسيصلون سعيرا الى غير ذلك من الآيات واما من جهة السنة فقوله عليه
من غصب شبرا من ارض طوقه من سبع ارضين يوم القيامة وقوله عليه السلام من كان ذا
لسانين وذا وجهين كان في النار ذا لسانين وذا وجهين الى غير ذلك واذا تعارضت
النصوص سلم لنا ما ذكرناه من المعقول واما الرد على المنكرين لجواز العفو عقلا
من جهة العقل والسمع اما من جهة العقل فهو ان العفو والصفح عن مستحق العقوبة
محمود من العقلاء ومعدود من المكارم والمعالي وصفات الكمال والمدح ولذلك
ندب الشارع اليه بقوله تعالى وان تعفوا اقرب للتقوى واذا كان ذلك من مستحسنات
العقول والشرع فمن يضره ويضره(?) ويحصل له التشفي والانتقام ودفع اذى
الغيظ بالعقوبة واستعمالها كان مستحسنا كيف في حق الله مع تعاليه عن الضرر و
الانتفاع والتشفي والانتقام اولى وما هذا شانه فكيف يكون ممتنعا واما من جهة
السمع فكقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وهو صريح في
المطلوب وقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات وقوله تعالى

ما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم ويعفو عن كثير وقوله تعالى ان الله غفور رحيم وقوله تعالى
ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وقوله تعالى غافر الذنب وقوله تعالى وربك الغفور ذو
الرحمة وقوله تعالى فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا وايضا
فان الامة مجمعة على ثبوت الشفاعة للنبي عليه السلام والنصوص دالة عليه كقوله عليه السلام ادخرت
شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وقوله عليه السلام في اثناء حديث مطول اذا كان يوم القيامة اخر ساجدا
من يريد كذا فيقول لي يا محمد ارفع راسك وسل تعطه واشفع تشفع فاقول يا رب امتي امتي
فيقول انطلق فمن كان في قلبه مثقال شعيرة من ايمان فاخرجه فانطلق واخرجه ثم اسجد
ثانية وثالثة فاذا كانت الرابعة قلت يا رب ائذن لي فيمن قال لا اله الا الله وذلك كله دليل
على جواز العفو والغفران من الله تعالى فان قيل ما ذكرتموه من الدليل العقلي على جواز الغفران
مما يمتنع العمل به لوجهين الاول انه لو جاز العفو فاما اصلا او يحدث نفسه بجواز العفو
عنه والصفح عن ذنبه وذلك مما يسهل عليه الاقدام على المعصية وهو اغراء من الله تعالى للعبد
بالمعصية والاغراء بالمعصية قبيح وهو مستحيل في حق الله تعالى الثاني انه اذا جاز العفو
فاما ان يدخله الجنة او لا يدخله الجنة الثاني خلاف الاجماع وان ادخله فلزم من ذلك ان
يكون المتفضل مساويا للمثاب وهو ممتنع لما سبق كيف وانه يسقط به صفة الذم فاته
عقوبته ومع ذلك فانه لا يسقط باسقاط المستحق بخلاف كثير من الحقوق الثابتة فانها لا
تسقط باسقاط المستحق لها كالثواب المستحق للعبد فانه لا يسقط باسقاطه واما قوله تعالى
ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لانه صيغة العموم في قوله ويغفر
ما دون ذلك ولهذا يصح ان يقال لكل ما دون ذلك او بعضه ولو كانت للعموم لما حسن هنا
الاستفسار وان سلمنا العموم غير انه يجب حمله على حالة التوبة وعلى الصغائر وهو
وان كان على خلاف الظاهر فانه محتمل وقد بينا الدليل العقلي على ما ذكرناه وبما
سياتي من الادلة السمعية عن قريب ان شاء الله للكبيرة في غير حالة التوبة فانه لا
يدل على ذلك مطلقا بل مشروطا بالمشيئة لقوله تعالى لمن يشاء وذلك متوقف على وجود
المشيئة فلم قلتم بوجودها فيما نحن فيه سلمنا وجود المشيئة غير ان المغفرة قد تطلق بمعنى
اسقاط العقوبة وقد تطلق بمعنى تاخير العقوبة وليس حملها على الاسقاط اولى
من التاخير وبيان اطلاق المغفرة بمعنى تاخير العقوبة قوله تعالى ويستعجلونك بالسيئة
قبل الحسنة وقد خلت من قبلهم المثلات وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم والمراد
بالمغفرة ههنا انما هو تاخير العقوبة لا اسقاطها لان الآية انما وردت في حق الكفار

و العقوبة غير ساقطة عنهم اجماعا ويدل ايضا عليه قوله تعالى وربك الغفور ذو الرحمة لو يؤاخذهم
بما كسبوا لعجل لهم العذاب فانه صريح في المغفرة بمعنى تاخير العقوبة سلمنا ان المغفرة ظاهرة في
اسقاط العقوبة عنه لانه قد اقترن بها ما يدل على ارادة الغفران بمعنى تاخير العقوبة ودليله
قوله تعالى يا ايها الذين اوتوا الكتاب آمنوا بما انزلنا مصدقا لما معكم الى قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ووجه الاحتجاج به انه خاطب الكفار وهددهم من تعجيل العقوبة على
ترك الايمان بالشرك ثم قال ان الله لا يغفر ان يشرك به اي لا يؤخر عقوبة الشرك بل يعجلها وقوله ويغفر
ما دون ذلك مقابل لقوله تعالى لا يغفر ان يشرك به فاذا كان يعني سلب الغفران تعجيل العقوبة
فالغفران المقابل له يكون تاخير العقوبة سلمنا دلالة الآية على المغفرة بمعنى اسقاط العقوبة
فنمنع انه اراد به اسقاطها كلها لجميع انواع العقوبة او جملة العقوبات او بعض انواعها لا سبيل
الى الاول لعدم دلالة اللفظ عليه وان كان الثاني فلا يلزم من كونه لا يعاقب بكل انواع العقوبة
ان لا يعاقب ببعضها وان كان الثالث فلا يلزم من اسقاط بعض انواع العقاب اسقاط البعض الآخر
واما باقي الغرض فلانه العموم فيها وبتقدير التسليم فيصح حملها على التوبة والصغائر لما سبق من النصوص
الاول واما ما ذكروه من اثبات الشفاعة فهو معارض بما يدل على عدمها ودليله قوله تعالى ما
للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع وقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل
ولا تنفعها شفاعة وقوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى والفاسق غير مرتضى وقوله تعالى افمن حق عليه
كلمة العذاب افانت تنقذ من في النار وقوله تعالى وما للظالمين من انصار وقوله تعالى ما لهم من الله من
عاصم وقوله عليه السلام لا تنال شفاعتي اهل الكبائر من امتي سلمنا وجود الشفاعة فيما ليس فيه ذكر
ما يدل على اسقاط العقوبة فان الشفيع قد يكون في طلب الخيرات كما يقال شفع فلان الى الملك في
اعطاء بلدة لفلان وقد يكون في طلب دفع السوء وازالة الضرر كما يقال شفع فلان الى الملك في
اطلاق فلان من الحبس ولا مزية لاطلاق الحقيقة كيف وان الشفيع ماخوذ من الشفع وهو الشبه
كالشفع في الصورتين يصير شفعا للمشفوع له فكان اطلاق اسم الشفيع في الصورتين حقيقة
وبتقدير كونه شفيعا في طلب الخيرات وزيادة النعم لا يلزم منه اسقاط العقوبة سلمنا
ان الشفاعة لا تكون الا لطلب دفع الضرر غير انه يجب حمل ذلك على الصغائر وحالة التوبة
لما سبق وان سلمنا دلالة ما ذكروه على العفو والغفران للمذنب من اهل الكبائر من غير توبة غير
انه معارض بما يدل على نقيضه وهو ما ذكرناه من نصوص الوعيد من وجهين الاول ان اكثرها
خاصة بالكبائر وآيات الوعد فعامة للصغائر والكبائر والثاني ان اكثر طباع الناس
مجبولة على الشر والظلم فكان احتياجهم الى شرع الزواجر اولى والجواب قولهم ما ذكر عن

يلزم منه امر ممتنع لانه قولهم يلزم منه الاغراء بالمعصية فهو مبني على القول بالحسن و
القبيح وقد ابطلناه وان سلمنا ذلك ولكنه يلزم منه نفي العفو شاهدا وهو خلاف
اجماع العقلاء ثم انه منقوض بالتوبة فانهم قالوا بوجوب قبولها والا عفي ان ذلك مما
يسهل على العاصي الاقدام على المعصية ايضا لثقته منه بالتوبة ووثوقه بالغفران
بل ابلغ من حيث ان التوبة مقدورة له بخلاف الغفران فكان يجب ان لا تقبل توبته
لما فيه من الاغراء وهو خلاف الاجماع فلو قالوا هو غني واتقى بالاحسان الى التوبة قلنا
فهو ايضا غني واتقى بالعفو قولهم يلزم ان يكون المفضل مساويا للثواب فقد سبق
جوابه قولهم انه منقوض بالذم ليس كذلك فان الذم اما ان لا يكون مستحقا للمسقط
او يكون مستحقا له فان كان الاول فلا نقض وان كان الثاني فاما ان يكون من قبيل ما يمكن
سقوطه بالاسقاط او لا يكون كذلك فان كان الاول فهو الغرض وان كان الثاني فلا
خلافه
يرد نقضا على اسقاط العقوبة لامكانه عقلا قولهم يسقط الثواب المستحق للعبد على
الله تعالى فهو مبني على ايجاب الثواب على الله تعالى وقد ابطلناه وبتقدير استحقاق العبد للثواب
غير ان اسقاطه ضرر نافع حتى يسقط عنه وهو الله تعالى اذ هو متعالي عن الاضرار والانتفاع
ع
بخلاف اسقاط العقوبة عن العبد فانها نافعة له ولا يلزم من تحسين اسقاط حق
نافع للمستحق عليه تحسين اسقاط حق ضر نافع له قولهم يسقط باستحقاق الشكر ليس كذلك
فانه ان اريد بالشكر المستحق اظهار النعم باللفظ او غير ذلك فانه لا يمكن اسقاطه
ان اريد به اعتقاد كون الشكور منعما متفضلا فذلك مما لا سبيل الى اسقاطه اذ هو
معلوم بالضرورة وان اريد به اعتقاد كون الشكور منعما متفضلا فذلك مما لا يستقل
ضد ذلك فلا بد من تصوره واقامة الدلالة عليه قولهم في الاعتراض على الآية الاولى
لا نسلم صيغة العموم قلنا نحن وان انكرنا صيغة العموم فلا ننكر فهم العموم من القرائن كما
اسلفناه وقرينة التعميم ههنا ظاهرة لانه لو لم يكن قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك عاما
فيما علا الكفر بل كان بعضه مما لا يغفر لما كان التخصيص بالشرك بقوله ان الله لا يغفر
ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك دون غيره مما لا يغفر قولهم يجب حمله على حالة التوبة
فهو خلاف الظاهر وما ذكروه من الدليل العقلي فقد ابطلناه وما ذكروه من الدليل
السمعي فسياتي ابطاله كيف وانه يمتنع حمله على حالة التوبة عن الذنب لمشا وجه
الاول هو ان العفو والغفران في حالة التوبة عندهم واجب وذلك مما يمتنع تعليقه
بالمشيئة عرفا وعادة وان كان واقعا بالمشيئة الثاني انه فرق في الآية بين المعصية

ما لكفر وغيره حيث قال لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك وفي حالة التوبة فالفرق
غير متحقق في حالة الالتباس فلو كان قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك محمولا عليها اي التوبة لكان
الغفران واجبا لا تفضلا ولا يكون الكلام مستقيما كما لو قال القايل فلان لا يتفضل بدينار
لكنه لا يعطي ما دونه لمستحقه وهذا بخلاف ما لو قال فلان لا يتفضل بدينار ولكنه
يتفضل بما دونه قولهم انه مشروط بالمشية قلنا المشروط بالمشية نقل الغفران الى المغفور
له الاول ممنوع والثاني مسلم وهذا فانه لو قال القايل اني معطي هذا الدينار لمن شئت
من هؤلاء الجماعة فان اعطاء الدينار يكون متحققا به غير معلق بالمشية بخلاف
المعطى سلمنا ان المعلق بالمشية هو الغفران فلم قلتم ان ذلك يدل على جوازه والا فلو كان
ممتنعا لما كان للفرق بينه وبين الشرك معنى قولهم المغفرة قد يطلق بمعنى تاخير العقوبة
وقد يطلق بمعنى اسقاط العقوبة قلنا الحمل على اسقاط العقوبة اولى لما وجهه
الاول ان المتبادر الى الافهام من اطلاق لفظ الغفر اسقاط العقوبة دون تاخير
العقوبة فكان حمله عليه اظهر واولى الثاني لو حمل لفظ المغفرة في الاية على تاخير العقوبة
للزم منه تخصيص عموم قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به لان عقوبة الشرك مؤخرة في حق كثير
من المشركين بل ربما كانوا في رغد عيش واطيبه بالنسبة الى عيش المومنين [illegible]
وان لا فرق في مثل هذه الصورة بين الشرك وما دون الشرك بخلاف حمله على اسقاط العقوبة
الثالث ان الامة من السلف قبل ظهور المخالفين لم يزالوا مجمعين على حمل لفظ المغفرة
في الاية على سقوط العقاب وما وقع عليه اجماع الامة فهو الصواب وضده لا يكون
صوابا على ما قال صلعم امتي لا تجتمع على الخطاء وقد تقرر بيان ذلك فيما تقدم وعلى هذا
فقد اندفع قولهم ان لفظ المغفرة في الاية قد اقترن به ما يدل على ارادة المغفرة
بمعنى تاخير العقوبة قولهم انا لا ندعي اسقاط جملة العقوبات او كلها [illegible]
انواعها او البعض دون البعض بل المراد اسقاط كل فرد فرد [illegible] وبيانه ان قوله تع
ان الله لا يغفر ان يشرك به صيغة الغفران فاذا كان المفهوم من الغفران اسقاط
العقوبة فقبل الغفران يستحيل السلب فيكون اثباتا ومعناه اقامة العقوبة وعند
ذلك فاما ان يكون المفهوم من قوله لا يغفر ان يشرك به اقامة كل انواع العقوبات او
بعضها لا سبيل الى الاول لاستحالة الجمع بين العقوبات المتضادة ولان ذلك غير مشترط
في حق الكفار اجماعا فلم يبق الا الثاني ويلزم من ذلك ان يكون الغفران فيما دون الشرك
باسقاط كل عقوبة والا لما تحقق الفرق بين الشرك وما دونه واما ما ذكروه على [illegible]

النصوص من صيغ العموم فمندفع فانها اما ان تكون عامة في حق الامم او لا تكون عامة فان كان
الاول فهو المطلوب وان كان الثاني فيحتمل ان تكون محمولة على نفس محل النزاع ويحتمل ان
تكون غيره وغير محل النزاع لا يخرج عن حالة التوبة والصغاير والعفو والغفران في
ذلك [illegible] عندهم ومحل النزاع الكباير من غير توبة وهو مستقل بالغفران فيه والحمل
دلالته على محل النزاع اولى من غيره لانها انما وردت في معرض الامتنان والانعام بالعفو
والغفران ولا يكاد الممتنع بحالة الوجوب على ما لا يخفي وبه بطل التاويل [illegible]
ما ذكروه من المعارضات لدليل الشفاعة فمندفعة اما قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع
يطاع فلا نسلم ان صيغة الجمع للعموم فانها قد ترد تارة للاستغراق وتارة للخصوص في البعض
جعلها حقيقة في احد الامرين اولى من الاخر بجعلها ظاهرة في البعض لتيقنه والشركة
نادرة لانه يحسن الاستفسار عنها هل المراد بها الكل او البعض ولو كانت للعموم لما حسن
الاستفسار وعلى هذا فيمكن ان يكون المراد من الظالمين الكفار لان ظلمه على ما قال تعالى
والكافرون هم الظالمون سلمنا العموم غير انه يجب حمله على الكفار ضرورة الجمع بينه وبين
ما ذكرناه من الدليل وربما قيل بموجب هذه الاية من حيث انها نفت ان يكون في الاخرة
شفيع مطاع ولا يلزم من نفي الشفيع المطاع نفي الشفيع مطلقا وهو بعيد من جهة
ان الطاعة في اللغة عبارة عن موافقة الطالب دون [illegible] كان الطالب مساويا او اعلى
او ادنى ولذلك قال صلعم لابن عباس ان اطعت الله اطاعك اي ان فعلت ما اراد فعل
ما تريد وتحقيقا ذلك فيما تقدم فلو لم يكن في الاخرة شفيع مطاع لما كان مرادا حاصلا
من شفاعته وهو خلاف مطلوبنا وقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا
يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة فنحن وان سلمنا جدلا ان العموم له صيغة غير ان الضمير
في قوله ولا تنفعها شفاعة انما هو عايد الى النفس المذكورة ثانيا وهي نكرة ولا عموم في
النكرات الخصوص الا اذا كانت منفية كقولهم لا رجل في الدار او نفي عنها شي كقولهم
ما جاءني احد والنفس المذكورة ثانيا غير منفية ولا نفي عنها شي فتبقى على الخصوص
وعلى هذا فيمكن ان يكون المراد منها النفس الكافرة ويجب الحمل عليها جمعا بين الدليلين فان قيل
النكرة وان لم تكن منفية ولا نفي عنها شي الا انها اذا كانت متعلقة بما نفي عنه شي فتكون
عامة كما لو قال القايل والله لا شربت ماء من اداوة فان المنفي هو الشرب والماء
محله والاداوة محل المحل ومع ذلك فانه يعم كل اداوة حتى يحرم الشرب من كل اداوة
كان بحث هذا ما دل على كون الاداوة مطلقة لا عامة والا فلو كان اللفظ مقتضيا للعموم

في كل اداوة لحرم الشرب في باقي الاداوات بعد شربه منه ولصق منها وليس كذلك قوله تعالى
ولا يشفعون الا لمن ارتضى فهو حقيقة ذات المشفوع له والمرتضى غير متعلق بها وانه ولهذا
فانه لا يقال ارضيت ذات فلان فلا بد من التجوز وكما يحمل التجوز بتقدير كلمة عن ارتضى فكذا
يمكن التجوز بتقدير ارتضى الشفاعة له وليس احد المجازين اولى من الآخر وتقديره ان يكون
المراد منه من ارتضيا الشفاعة له لا يدل على نفي الشفاعة الا بتقدير عدم الارتضا
بالشفاعة ولا سبيل الى بيانه في محل النزاع وان سلمنا وجوب حمل الآية على من ارتضى فعله
فلا نم وجوب حمله على كل الافعال فان احتمل اللفظ على الفعل انما كان من ضرورة العمل باللفظ
فيكون حجة في اقل ما تندفع به الضرورة ولا يعم وعلى هذا فيكون الفاسق المؤمن مرضيا
بعمله من جهة ايمانه فلا يكون خارجا عن عموم الاستثناء وقوله تعالى افمن حق عليه كلمة العذاب
افانت تنقذ من في النار يدل على ان من حق عليه كلمة العذاب فلا شفاعة في حقه ويمكن
ان يقول فان المراد من قوله حقت كلمة العذاب انه قطع بعذابه وذلك عندنا غير
متحقق في حق غير الكفار الذين ماتوا على كفرهم وقوله تعالى وما للظالمين من انصار فجوابه
ما سبق في جواب الآية الاولى ويخصه جواب آخر وهو القول بالموجب فان المفهوم من
النصرة المدافعة بجهة القهر والغلبة ومن الشفاعة الطلب بجهة الخضوع فلا يلزم من نفي
احدهما نفي الآخر وقوله تعالى ما لهم من الله من عاصم فالمفهوم من العاصم هو المانع على طريق
القهر والغلبة ولا يلزم من نفيه نفي الشفيع لما عرف وقوله عليه السلام شفاعتي لاهل
الكبائر من امتي قد قيل انه مرسل فلا يكون حجة وان كان حجة غايته انه امكن حمله على من
كفر من امته ويكون تسميته من امته بطريق المجاز باعتبار ما كان عليه كما في تسمية المعتق عبدا
ونحوه ويجب حمله عليه جمعا بينه وبين ما ذكرناه من الاخبار فلنا لا نسلم بل هذا الحمل
بحمله على من كفر من امته ضرورة اجماعا وما ذكرتموه على ظاهره اولى من تاويل ما ذكرتموه
من تاب من اهل الكبائر من امته ضرورة اجماعا وما ذكرناه على ظاهره وعلى هذا يمتنع
فان من تاب عن الكبيرة من المؤمنين فالعفو عنه واجب عندهم فلا يحتاج في كبيرته الى الشفاعة
وكذلك اذا لو حملوه على الصغائر فقد قيل في جوابه ان التشفيع حقيقة في طلب دفع
الضرر بالاجماع وليس حقيقة في طلب جلب النفع والا لصح تسميتنا لو طلبنا من الله للنبي عليه السلام
شافعا للنبي عند سواله الله تعالى في زيادة كرامته ورفع درجته وليس كذلك بالاجماع
فوجب حمله على الحقيقة دون المجاز وليس بحق فانه وان امتنع اطلاق اسم الشفيع على
الواحد من الامة النبي عليه السلام عندما اذا سال الله تعالى الزيادة في كرامته فعندما اذا ما سال الدفع

دفع الضرر عنه اما ان يقال له شفيع او لا يقال له ذلك فان كان الاول فالفرق تحكم غير
مقبول وان كان الثاني فكما دل امتناع اطلاق الشفيع على الواحد من الامة عند طلب
الزيادة في كرامة النبي عليه السلام على ان الشفيع ليس حقيقة في طالب النفع فامتناع اطلاق
الشفيع على طالب دفع الضرر عنه عليه السلام يدل على ان الشفيع ليس حقيقة في طالب دفع الضرر
ليس هذا الا من ثانيا ولى الآخر كيف وانه امكن ان يقال ان حق الشفيع في العرف انما يكون
دون المشفوع له فلهذا لم يصح ان الواحد من امة النبي عليه السلام شافعا للنبي عليه السلام وسواء كان
طالبا لجلب نفع او دفع ضرر فالحق في الجواب انه وان كان اسم الشفيع حقيقة في طالب
دفع الضرر وطالب جلب النفع غير ان ما ذكرناه من النصوص دالة على كونه شفيعا مرجحة
في كونه شفيعا بمعنى كونه طالبا لاسقاط العقوبة ودفع الاضرار وكذلك نقول وعلى ما
ما ذكروه من المعارضة بآيات الوعيد السابق ذكرها فلا نسلم عمومها وبتقدير التسليم فما ذكرناه
من آيات الوعد يجب ان يكون مخصصا بمحل النزاع وما ذكروه من آيات الوعيد فعامة و
لمحل النزاع بعمومها والخاص مقدم على العام على ما لا يخفى والثاني ان آيات الوعد اكثر
فكانت اغلب على الظن الثالث ان آيات الوعد اكثرها مترتب على الحسنات والحسنات
ادوم من السيئات والمترتب على الاجلى اوجه وبيان ان الحسنات ادوم من السيئات قوله تعالى
ان الحسنات يذهبن السيئات فدل على انها ارجح واقوى واما فلانه يكون من جاء بالحسنة
فله عشر امثالها وربما زاد واصل ذلك بدليل قوله تعالى والله يضاعف لمن يشاء ولا كذلك
السيئات الرابع ان اكثر آيات الوعد مؤكدة كما في قوله تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات
سندخلهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ابدا وعد الله حقا ومن اصدق من الله قيلا
بخلاف آيات الوعيد الخامس ان الخلف في الوعد قبيح والخلف في الوعيد كرم وهو من
مستحسنات العقول ولهذا قال الشاعر واني اذا اوعدته او وعدته لمخلف ايعادي ومنجز موعدي
فكان تاويل آيات الوعيد يكون اولى من آيات الوعد السادس ان آيات الوعد دالة على الرحمة
وآيات الوعيد دالة على الغضب والرحمة اقوى واسبق لقوله عليه السلام حكاية عن ربه تعالى
رحمتي سبقت غضبي السابع ان المقصود الاصلي من خلق الخلق ان يكونوا رابحين لا خاسرين
ودليله قوله تعالى خلقتكم لتربحوا علي لا لاربح عليكم وفي ترجيح آيات الوعد تقرير هذا الاصل
وفي ترجيح آيات الوعيد مخالفته وكان ترجيح آيات الوعد اولى الثامن انما ذكروه من الظواهر
منهم من قيدها بفعل الكبائر دون الصغائر ومنهم من زادها تقييدا حتى اشترط في ذلك
زيادة مقدار الكبيرة على ما له من الحسنات بالجملة فلا ... بخصوصها بعدا التوبة ...

قال

له

هو

ويوجد شيء من ذلك فيما ذكرناه من آيات الوعيد

الفصل الرابع في ان عقاب العصاة من المؤمنين غير مخلد

عندنا وهو مذهب اهل الحق وذهب المعتزلة و
الخوارج الى ان من ارتكب الكبيرة من المؤمنين ومات من غير توبة فهو مخلد في النار لكن
منهم من اوجب ذلك عقلا وسمعا ومنهم من اوجبه سمعا لا عقلا كما سبق ايضاح مذهبهم
في الفصل الثالث وقد سبق تحقيق المأخذ العقلي من الجانبين نفيا واثباتا فيما في الفصل الثاني
فعليك بنقله الى هاهنا واما المستمسك الثاني من جانب الخصوم في تحقيق خلود العقاب
فقوله تعالى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون و
ايضا قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وايضا
قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وايضا قوله تعالى وان الفجار
لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين وذلك يدل على انهم لا يخرجون منها و
الا لكانوا غائبين عنها وهو خلاف دلالة الآية وطريق الاعتراض ان يقال اما قوله تعالى
من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فلا نسلم وجود صيغة العموم في الاشخاص على ما عرف
من اصلنا سلمنا العموم في الاشخاص لكن مشروطا بعدم العفو ام لا الاول مسلم
والثاني ممنوع وذلك لانه يستحيل ان يكون العاصي مستحقا للعقاب مع فرض العفو وعند ذلك فيتوقف
العموم لمحل النزاع على عدم العفو وعدم العفو متوقف على العموم وهو دور سلمنا
العموم في الاشخاص لكن لا نسلم انه يلزم من العموم في الاشخاص العموم في الاحوال وعلى هذا
فلا يلزم منها العموم في كل من عمل سيئة العموم في كل سيئة ولهذا فانه لو قال القائل لزوجاته
من دخلت منكن الدار فهي طالق فانه وان عم جميع الزوجات فلا يعم كل دخول ولهذا
فان كل واحدة تطلق بالدخول اول مرة ولا يتكرر الطلاق بتكرر الدخول واذا كان
لفظ السيئة والخطيئة غير عام فلا يكون عاما لكل سيئة وخطيئة حتى يندرج فيه
محل النزاع وغايته ان يكون مطلقا والمطلق اذا عمل به في صورة فقد بطل وجه الاحتجاج
به وقد عمل به في الكفر فلا يبقى حجة سلمنا العموم في كل سيئة وخطيئة ولكن لا نسلم ان الخلود
عبارة عن اللبث الطويل في اللغة ومنه يقال قد خلد فلان اذا طال عمره ويقال خلد الله
ملكه الامير اي اطاله ومنه يقال في الوقف وقفا مخلدا مؤبدا وعلى هذا فنحن نقول بموجب الآية
وهو ان اهل الكبائر يخلدون في العذاب بهذا المعنى ولا نزاع فيه فان قالوا الخلود حقيقة في
الدوام ومجاز في غير المؤبد ودليله من ثلاثة اوجه الاول انه حقيقة في الدوام المؤبد بالاجماع
فلو كان حقيقة في غير المؤبد لكان اللفظ مشتركا والاشتراك على خلاف الاصل لانه يخل بالتفاهم
الذي هو مقصود اهل الوضع من وضع اللغة والمجاز وان كان على خلاف الاصل ايضا الا ان
محذوره دون محذور الاشتراك لا عظم من محذور التجوز للزومه في جميع محامل اللفظ بخلاف المجاز و
لذلك فان استعمال المشترك في اللغة اقل من المجاز الثاني انه لو صح تأكيده بالتأبيد في قوله تعالى
خالدين فيها ابدا ولولا ان معنى الخلود الدوام لما صح تأكيده به الثالث قوله تعالى وما جعلنا لبشر
من قبلك الخلد ولو كان الخلود عبارة عن طول المكث من غير تأبيد لما نفى منه الخلد الا انه
جاز كان قبله قد خلد بهذا الاعتبار سلمنا ان الخلود حقيقة في مطلق اللبث المتطاول غير
انه قد فهم الخلود بمعنى الدوام من هذه الآيات في حق الكفار فكذلك في غيرهم لان الدلالة غير
مختلفة قلنا وان سلمنا ان الخلود حقيقة في اللبث الدائم فامكن ان يكون باعتبار ما فيه من طول
اللبث هو اولى حتى لا يلزم منه الاشتراك والتجوز فيما ذكرناه من الصور وعلى هذا فقد
بطل ما ذكروه من الترجيح الاول قولهم انه يصح تأكيده بالتأبيد لا نم انه للتأكيد بل للتمييز ضرورة
انقسامه الى مؤبد وغير مؤبد قوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد انما نحملها على الخلود
المؤبد ضرورة وجود المخلدين قبله باعتبار الغير مؤبد لا لان اللفظ اقتضاه دون غيره
قولهم ان الآيات قد دلت في حق الكفار على الخلود بمعنى التأبيد فكذلك في غيرهم قلنا بطلان
لو كان ذلك مستفادا في حق الكفار من الآيات المذكورة وليس كذلك وانما استفدناه من
دليل وهو الاجماع وعلى هذا فقد خرج الجواب عن الآية الثانية والثالثة واما قوله تعالى وان
الفجار لفي جحيم لا نم العموم في الالف واللام وان سلمنا العموم فيه ولكن لا نم ان قوله تعالى و
ما هم عنها بغائبين تأبيد وانما يصح ان يقال فلان لا يغيب عن اداة اذا كان غالب احواله كذلك
وان غاب عنه في بعض الاوقات وان كان ذلك في التأبيد حقيقة لكن هذا الاطلاق بجهة التجوز
ان الاصل في الاطلاق الحقيقة ولا يلزم منه الاشتراك لامكان ان يكون المدلول هو الملازمة
في الغالب العام المشتمل على الغالب وزيادة سلمنا دلالة ما ذكرتموه من الآيات على الخلود
بمعنى التأبيد غير انه يجب حملها على الكفار جمعا بينها وبين ما ذكرناه من الدليل العقلي ثم انها
معارضة بما سبق من آيات الوعد وبما القرآن مشتمل عليه من آيات الوعد بالثواب كما في قوله تعالى
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقوله تعالى ويجزي الذين احسنوا بالحسنى وقوله تعالى هل جزاء الاحسان
الا الاحسان الى غير ذلك من الآيات الدالة على وقوع الثواب عند ذلك وعند ذلك فاما ان يقال بانه لا يثاب
مع استحقاق الثواب بالعقاب او يقال بالموافاة فان كان الاول فهو خلاف مذهبهم وان كان
الثاني فليس ادراج ما نحن فيه تحت آيات الوعيد عند تقابل السيئات تسليم لنا ما ذكرناه من الدليل
العقلي كيف وانا نرجح لآيات الوعد بسبق رحمته غضبه

الفصل الخامس في الاحباط و

وقد اختلف اهل الاسلام في المؤمن اذا اجتمع له طاعات وزلات فالذي عليه اجماع اهل
الحق من الاشاعرة وغيرهم انه لا يجب على الله تعالى ثوابه ولا عقابه بل ان اثاب فبفضله وان عاقب
فبعدله وله اثابة العاصي وعقاب المطيع على ما سلف وذهبت المرجئة الى ان الايمان محبط
للزلات ولا عقاب على زلة مع الايمان على ما عرف من مذهبهم فيما تقدم وذهب الخوارج و
جماهير المعتزلة الى ان من مات من غير توبة عن كبيرة ولو واحدة فانها تحبط ثواب جميع طاعاته وان زادت
الطاعات على زلته وذهب الجبائي وابنه في الاحباط الى رعاية الكثرة في المحبط وزعما ان
من زادت طاعته على زلاته احبطت عقاب زلاته وكفرتها ومن زادت زلاته على طاعاته
احبطت ثواب طاعاته ثم اختلفا فقال الجبائي من زادت طاعاته على زلاته احبطت
عقاب زلاته من غير ان ينقص من ثواب طاعاته شيء وينزل منزلة من اتى بمثل الطاعات
من غير زلة وقال ابو هاشم لا بد وان ينقص من ثوابه بمقدار ما حبط عنه من العقاب وان
تنزل رتبته في الثواب عن ثواب من اتى بمثل الطاعات من غير زلة ولذلك اختلفا في عكس ذلك
عندما اذا زادت زلاته على طاعاته واتفقا على امتناع وقوع المساواة بين الطاعات
والزلات لكن اختلفا فقال الجبائي بامتناع ذلك عقلا وقال ابو هاشم بامتناع ذلك سمعا
لا عقلا وهل المحابطة بين الثواب والعقاب عند القائلين بالمحابطة او بين الطاعات
والزلات فقد اختلفوا فيه ايضا واذا اتينا على ايضاح المذاهب المفصلة فلا بد من الاشارة
الى مآخذ المختلفين ومناقضاتهم فيها اما المرجئة فقد بينا مآخذهم وابطالها في الفصل
الثالث واما من قال باحباط الطاعات وثوابها بالكبيرة الواحدة زادت على الطاعات
او نقصت عنها فقد احتج بحجج الحجة الاولى انهم قالوا الطاعة والمعصية صفتان متقابلتان
ومرتكب الكبيرة عاص فلا يكون مطيعا فلا يستحق الثواب الطاعة الثانية ان استحقاق
الثواب يستدعي تعظيم المستحق واستحقاق العقاب يستدعي اهانته وتعظيم الشخص الواحد
في الحالة الواحدة من شخص واحد واهانته لا يجتمع ومرتكب الكبيرة مستحق العقاب فلا يكون
مستحقا للثواب الثالث انهم قالوا قد دللنا فيما تقدم على ان الثواب المستحق لا بد وان
يكون مؤبدا وان العقاب المستحق لا بد وان يكون مؤبدا فاستحقاقهما معا ممتنع فاذا ومرتكب
الكبيرة مستحق العقاب فلا يكون مستحقا للثواب وقد احتجوا على صحة هذه الحجج بقوله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم
بالمن والاذى وقوله لئن اشركت ليحبطن عملك وذلك يدل على تعذر استحقاق الثواب
مع الموجب لاستحقاق العقاب واما حجة الجبائي على ان المعصية القاصرة عن الطاعة غير
موجبة لنقص شيء من ثواب الطاعة ان موجب الطاعة الثواب وموجب المعصية العقاب

فاذا اكثرنا الطاعات على المعاصي واربت عليها كانت موجبة لاستحقاق الثواب الدائم
ويمتنع مع ذلك ان يكون المعصية موجبة لاستحقاق العقاب والا لما كان ثواب الطاعات
الكثيرة دائما فاذا خرجت المعصية عن كونها موجبة لاستحقاق العقاب فيستحيل ان تؤ
ثر في تنقيص الثواب لان الشيء اذا لم يرتبط به حكم المختص به فلا يكون مختصا به اولى
وعلى هذا يكون الحكم في عكس هذه الصورة عندهما اذا اربت زلاته على طاعاته واما حجة
ابي هاشم على التنقيص انه قال لو لم يكن كذلك لاستوى فيما ذكره عندهما اذا اربت الطاعات
على الزلات ان يكون حال من اطاع الله تعالى طول دهره من غير زلة كحال من اطاع وعصى و
كذلك فيما اذا اربت زلاته على طاعاته ان يكون حاله كحال من عصى الله تعالى ابدا من غير طاعة و
ذلك ظلم وخروج عن الحكمة والعدل واما حجة الجبائي على استحالة التساوي بين الطاعات
والزلات عقلا انه لو لم يفض الى المحال لما امتنع وبيان افضائه الى المحال انهما لو تساويا فلا بد
من تقدير ثواب او عقاب لاستحالة الجمع بين النفي والاثبات وليس اعتبار احدهما في احباط
الآخر بمجرد التساوي باولى من العكس واما حجة ابي هاشم على جواز ذلك عقلا
واحالته سمعا فهو انه قال ليس في العقل ما يحيل استواء الطاعات والزلات في
الدرجة فانه ما من رتبة ينتهي اليها الطاعة ويجوز في العقل انتهاء المعصية اليها و
كذلك في العكس غير انه لما علمنا سمعا ان المكلف فهو اما من اهل الجنة او النار دوامه
لا بد من احدهما دون الآخر مع التساوي في الموجب ممتنع ولا بد من التنبيه على ما
في هذه الحجج اما في الحجة الاولى لمن قال بكون الكبيرة محبطة للطاعات مطلقا فظاهرة
البطلان فانا لا نسلم التقابل بين الطاعة والمعصية انما يتصور في فعل واحد بالنسبة الى جهة
واحدة بان يكون مطيعا بعين ما هو عاص به من جهة واحدة واما ان يكون مطيعا في شيء
وعاصيا بغيره فلا امتناع فيه كيف وان هؤلاء وان اوجبوا احباط ثواب الطاعات
بالكبيرة الواحدة فانهم لا يمنعون من الحكم على ما صدر من صاحب الكبيرة من انواع العبادات
كالصلاة والصوم والحج وغير ذلك بالصحة ووقوعها موقع الامتثال والخروج عن عهدة امر الشارع
بخلاف ما تقدم من الشرك منها واجماع الامة دال عليه ايضا وعلى هذا فلا يمتنع اجتماع الطاعة
والمعصية وان يكون مثابا على هذه ومعاقبا على هذه وعلى هذا يخرج الجواب عن الحجة الثانية ايضا
فان التعظيم والاهانة انما يمتنع اجتماعهما من شخص لشخص لو لم تتحد جهة التعظيم
والاهانة والا فلا يمتنع ان يكون معظما من جهة ومهانا من جهة معظما من جهة طاعته ومهانا
من جهة معصيته ولا مانع منه واما الحجة الثالثة القائلة بتأبيد الثواب والعقاب فمبنية على

التحسين والتقبيح ووجوب رعاية الحكمة والثواب والعقاب للمطيع والعاصي على الله تعالى وقد
ابطلناه وبتقدير التسليم لكن لا اصول ها هنا فان الملائم منها بين الثواب والعقاب على فعل الطاعة
والمعصية وذلك بان يجمع الله بين النعيم والعذاب اما معاً كما يجمع للواحد منا بين الغموم والهموم
والافراح باجتماع الاسباب الموجبة لها حتى انه يكون فرحاً بامر مهموماً ومغموماً بامر
بان يعاقبه تارة وينعمه اخرى الى ما لا يتناهى وهذا هو الاولى في العقل من تعطيل احد السببين
واعتبار الاخر فلم قلتم ان القول بذلك مما يبطل الثواب والعقاب معاً اذ النعيم هو الذي لا يشوبه
كدر والعذاب المقيم هو الذي لا يشوبه راحة قلنا ما المانع من قسم آخر وهو نعيم مشوب بكدر
وعذاب مشوب براحة ويكون المتمخض من النعيم لمن تمحض طاعاته غير مشوبة بالزلات والمتمخض
من العذاب لمن تمحض زلاته غير مشوبة بالطاعات اذ هو اولى واقرب الى العدل على اصلهم ثم
وان سلمنا امتناع الجمع بين الثواب الدائم والعقاب الدائم فما المانع ان تكون الطاعة محبطة
للمعصية كما قاله المرجئة ومن هو كالارجاء اذ هو اقرب الى العفو والصفح المستحسن عقلاً وشرعاً
فان قالوا انما اسقطنا الثواب بالعقوبة لوجهين الاول ان استحقاق العقاب اقوى من استحقاق
الثواب وذلك لان استحقاق من خالف الاعلى العقاب اشد من استحقاق من خالف الادنى على
ما لا يخفى عرفاً وفي الطاعة بالعكس فان استحقاق من اطاع الاعلى لكونه اولى باستحقاق الطاعة
للثواب يكون ادنى من استحقاق مطيع الادنى للثواب وعلى هذا فاستحقاق مخالف الله تعالى للعقاب
يكون اشد من استحقاقه للثواب بطاعته الثاني ان الردة محبطة للطاعات وفاقاً
والردة من الكبائر فيجب ان يلحق بها كل كبيرة قلنا اما قولهم استحقاق من خالف الاعلى العقاب
اشد من استحقاق من خالف الادنى لانهم ذكروه ما المانع ان يقال بان استحقاق العقاب انما
يكون اشد عندما اذا كان تضرر المخالف بالمخالفة اكثر والرب تعالى متقدس عن الاضرار و
الانتفاع فكان استحقاقه للعقاب ادنى من استحقاق غيره فكان اولى بالعفو والصفح
وقولهم ان استحقاق مطيع الاعلى الثواب من مطيع الادنى لانهم ذكروه ما المانع ان يقال بان
مطيع الله تعالى اولى باستحقاق الثواب من المطيع لغيره نظراً الى ما يحصل في طاعته من
المكابدة والمشاق في النظر والاستدلال ودفع الوساوس والشبهات ومخالفة الشهوات
وقهر النفس الامارة بالسوء بخلاف طاعة غيره وقد قال صلعم ثوابك [illegible] والذي يدل على
ترجيح الطاعات على الكبيرة الواحدة امور ثلاثة الاول انهم حكموا بان الصغائر محبطة بالطاعات
اذا تجردت عن فعل الكبيرة وذلك يدل على ترجيح جانب الطاعة على المعصية الثاني ان اكثر
المعتزلة جوزوا غفران الكبيرة عقلاً اذا كان مرتكبها من غير توبة ولم يحكم [illegible] منهم

احباط الطاعات اذا تجردت عن الزلات فدل على ترجيح الطاعة على المعصية الثالث
ان السمع قد دل على الترجيح بقوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة
فلا يجزى الا مثلها قولهم ان الردة محبطة للطاعات فكذلك غيرها من الكبائر قلنا
مبني على ان الردة محبطة للطاعات عقلاً وهو غير مسلم على ما عرف من اصلنا من
امتناع وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى وبتقدير التسليم لذلك فلا يلزم من كون
الردة محبطة للطاعات ان تكون غيرها من الكبائر كذلك لجواز اختصاص ذلك
بالردة دون غيرها ولهذا فان المرتد لا يساوي المسلمين في استحقاق الفيء والغنيمة
وحضور المساجد ولا يدفن في مقابر المسلمين ولا يصلى عليه بخلاف اهل الكبائر سلمنا
صحة احباط الطاعة بالمعصية عقلاً بطريق الموازنة او مع كون الطاعة ازيد من
المعصية الاول مسلم والثاني ممنوع وبيانه من وجهين الاول ان ذلك يفضي الى المساواة
بين من عبد الله تعالى طول دهره وكان عالماً بالله تعالى وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز عليه
ومن فرعون وهامان ومن لم يطع الله تعالى طرفة عين وذلك خلاف مقتضى الحكمة وتحسين
العقول وتقبيحها الثاني هو ان ذلك من مستحسنات العقول فان من احسن الى
غيره طول دهره ولم يأل جهداً في طاعته وبذل مهجته في مرضاته فانه لا يحسن في العقل
بسبب اساءته اليه مرة واحدة ولا سيما ان كان المسيء اليه ممن لا يتضرر بتلك الاساءة
ان يحبط ما مضى له من طاعته ويعاقبه على تلك الزلة ابد الآبدين وقوله تعالى لا تبطلوا
صدقاتكم بالمن والاذى فالمراد به ان لا تكون مقارنة للصدقة المن والاذى والطاعة
مع ذلك غير متحققة اما ان يكون المراد به ابطالها بالمن بعد تحققها عادة فلا وان
سلمنا ان المراد به الابطال بعد التحقق فغايته الدلالة على الاحباط بالسمع وذلك لا
ينكر سمعاً وانما ننكره عقلاً وعلى هذا يخرج الجواب عن قوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك
واما حجة الجبائي على ان الطاعة لا تنقص عقاب المعصية وان المعصية لا تنقص
عقاب الطاعة فيلزمه منها ان يكون حال من اطاع الله تعالى من غير معصية كحال من
اطاعه مع المعصية وان يكون حال من عصى الله مع الطاعة كحال من عصى الله تعالى من غير
طاعة وهو خلاف الحكمة وما يقتضيه التعديل وعلى هذا فلا يلزم من كون المعصية
اذا انتفت عن الطاعة ان لا ينقص من ثواب الطاعة وان لا يعاقب عليها ولا من كون
الطاعة اذا انتفت عن المعصية ان لا ينقص من عقاب المعصية وان لم يثب عليها و
ان لم يثب عليها واما حجة ابي هاشم فيلزمه عليها ان ينقص ثواب الثاني من المعصية فقد

عقاب المعصية والا لكان حال من اطاع من المعصية كحال من اطاع من غير معصية
وهو خلاف الاجماع فما هو الجواب له في صورة النزاع هو الجواب في غيرها واما حجة
الجبائي على امتناع التساوي بين الطاعة والمعصية عقلا فهي مبنية على وجوب
الثواب والعقاب وهو ممنوع على ما عرف وبتقدير وجوبه لم يمتنع التساوي بين الطاعة
والمعصية او مع التفاوت الاول ممنوع والثاني مسلم وعلى هذا فلا يمتنع ان يقال حاله
عند التساوي كحال من لم يصدر منه طاعة ولا معصية لضرورة التعارض والتساقط
وصار حاله كحال من مات دون البلوغ من حيث انه لا يستحق ثوابا ولا عقابا واما ما ذكره
ابو هاشم في ابطال الامتناع العقلي فهو حق غير ان ما ذكره من الامتناع السمعي فهو باطل
فانا لا نسلم ورود السمع بانه لا بد لكل مكلف من ان يكون من اهل الجنة او النار وان استوت
طاعاته وزلاته فهو من اهل الاعراف بين الجنة والنار كما وردت به الاخبار الصحيحة
وان سلمنا ذلك لكن انما يمتنع ان يكون من اهل الجنة او النار اذ لو اشترط رجحان الحسنات
على السيئات او بالعكس وهو غير مسلم بل يجوز عندنا ان يثيب الله تعالى من غير طاعة ويعاقب
من غير معصية كما سبق تحقيقه واما الاختلاف في ان التحابط بين الطاعة والمعصية او
بين الثواب والعقاب وان كان مبنيا على القول بوجوب التحابط وهو باطل على ما حققناه
غير ان القول بالتحابط بين الثواب والعقاب على مذهب القائلين به اولى من التحابط
بين المعاصي والطاعات اذ الامة مجمعة على ان من ارتكب كبيرة وصام وصلى وزكى
او عبادة صحيحة واقعة موقع الامتثال كما سبق

القاعدة السابعة في الاسماء والاحكام

وتشتمل على ستة فصول الاول في تحقيق معنى الايمان وانه هل يقبل
الزيادة والنقصان ام لا الثاني في تحقيق معنى الكفر الثالث في العاصي من اهل القبلة هل هو كافر
ام لا الرابع في ان مخالف الحق من اهل القبلة هل هو كافر ام لا الخامس في تفصيل الكفار السادس في التوبة
واحكامها

الفصل الاول في تحقيق معنى الايمان وانه هل يقبل الزيادة والنقصان ام لا

وقد اتفق اهل الاسلام على ان مفهوم لفظ الايمان لا يخرج عن اعمال القلب
والجوارح وما تركب منهما لكن اختلفوا فمنهم من قال انه لا يخرج عن اعمال القلب ومنهم من قال
انه لا يخرج عن اعمال الجوارح ومنهم من قال لا يخرج عن المركب منهما اما من قال بانه لا يخرج
عن اعمال القلب فقد اختلفوا فمنهم من قال هو تصديق القلب وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري
والقاضي ابي بكر والاستاذ ابي اسحق واكثر الائمة ووافقهم على ذلك الصالحي وابن الراوندي
من المعتزلة ومنهم من قال الايمان بالله هو معرفته وهو مذهب جهم بن صفوان وبكر بن اخت
عبد الواحد بن زيد والامامية ومنهم من قال الايمان معرفة الله ورسله وما جاءت به الرسل
على الجملة وهو منقول عن بعض الفقهاء واما من قال انه لا يخرج عن اعمال الجوارح فمنهم
من قال هو الاقرار باللسان بين الشهادتين لا غير وهو مذهب الكرامية ومنهم من قال هو الطاعة
لكن اختلفوا فمنهم من قال كل طاعة ايمان سواء كان فرضا او نفلا وهو مذهب الخوارج
والعلاف وعبد الجبار من المعتزلة ومنهم من قال الايمان هو الطاعات المفترضة دون النوافل
منها وهذا هو مذهب الجبائي وابنه واكثر البصريين من المعتزلة ومنهم من قال الايمان هو
الاقرار باللسان مع المعرفة وهذا هو مذهب الغيلانية وهو ايضا محكي عن ابي حنيفة وعبد الله
بن سعيد بن كلاب ومنهم من قال هو الاقرار باللسان ومعرفة بالقلب مع عمل الاركان وهذا هو مذهب
السلف من اصحابنا والنجار من المعتزلة واما من قال انه لا يخرج عن المركب من اعمال القلب و
الجوارح فقال هو المعرفة بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان وهو مذهب اكثر اهل
الاثر وابن مجاهد واذ اتينا على تفصيل المذاهب فلا بد من تحقيق الحق وابطال الباطل منها و
الحق في هذه المسئلة غير خارج عن مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وهو ان الايمان انما هو
تصديق القلب واما ان التصديق مما اقوال الايمان غير ضرورة المعرفة فلا بد من تحقيقه لكن ابطال
مأخذ الخصوم فيعرض الشبه ولا نعطيل لحسنها فنقول انما ان الايمان هو التصديق شرعا فهو
ان الايمان في اللغة هو التصديق المتعدي بالباء باتفاق اهل اللغة ومنه قوله تعالى وما انت بمؤمن
لنا اي مصدق لنا ومنه قولهم فلان يؤمن بالحشر والنشر اي يصدق به واذا ثبت ان الايمان في
اللغة هو التصديق وجب حمل ما ورد في الكتاب والسنة عليه الا ما دل دليل على مخالفته وانما
قلنا ذلك لوجهين الاول هو ان خطاب الشارع للعرب انما كان بلغتهم فيجب حمل كلامه في من
الالفاظ على معانيهم ويدل على ان خطاب الشارع لهم انما كان بلغتهم قوله تعالى وما ارسلنا
من رسول الا بلسان قومه وقوله تعالى في صفة القرآن ونزل به بلسان العرب وهذا لسان
عربي مبين وقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا وقوله بلسان عربي مبين الثاني لو كان لفظ
الايمان في الشرع معنى خارجا عن وضع اللغة لوجب على مخاطبة الشارع به ان يبين للامة نقله و
تغيره بالتوقيف كما عرف سائر الاحكام الشرعية والا لما فهم المقصود من الخطاب بل لا يكون علما
الا انهم لا يعلمون ما خاطبهم به من المخاطب الا على مصطلح ولا يخفى ما فيه من الخلاف ولو ورد عنه
توقيف لكان منقولا تواترا اذ الحجة لا تقوم بالآحاد ولو كان ذلك لما اشترك الناس في معرفته
كاشتراكهم في معرفتهم ما ورد به من الاحكام الشرعية واما ان الايمان مختص بالقلب فيدل
عليه الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا

ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقوله تعالى ولم تؤمن قلوبهم وقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان
وقوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان واما السنة فما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول يا
مقلب القلوب والابصار ثبت قلبي على دينك وما روي عنه صلعم انه قال لاسامة وقد قتل
من قال لا اله الا الله هلا شققت عن قلبه وذلك كله يدل على اختصاص محل الايمان بالقلب
سلمنا ان الايمان في اللغة عبارة عن التصديق ولكن لم قلتم انه في الشرع كذلك قولكم ان الشارع
خاطب العرب بلغتهم مسلم ولكن لا نسلم امتناع خطابهم بغير لغتهم واما النصوص الدالة
على كون القرآن عربيا فليس فيه ما يدل على امتناع اشتماله على غير العربية ولا يخرجه ذلك
عن كونه عربيا وعن اطلاق اسم العربي عليه فان الشعر الفارسي يسمى فارسيا وان كان فيه
آحاد من كلمات العرب والذي يدل على ذلك اشتمال القرآن على كلمات ليست عربية فان المشكاة
هندية والاستبرق فارسية وقوله تعالى وفاكهة وابا قال اهل الادب الاب ليس من لغة
العرب وان سلمنا امتناع مخاطبة العرب بغير الالفاظ العربية ولكن لا نسلم امتناع استعمال
الالفاظ العربية في غير موضوعها لغة ويدل على ذلك النص والالزام اما النص فمن
جهة الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت
المقدس واما السنة فقوله صلعم نهيت عن قتل المصلين اي المؤمنين واما قوله عليه
الايمان بضع وسبعون بابا اعلاها شهادة ان لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن
الطريق وكل ذلك خلاف الوضع واما الالزام فمن خمسة عشر وجها الاول هو ان الصلوة
في اللغة عبارة عن الدعاء وفي الشرع عبارة عن الافعال المخصوصة المفتتحة بالتكبير المختتمة
بالتسليم وكذلك الزكوة في اللغة عبارة عن النمو والزيادة وفي الشرع عن وجوب
اداء مال مخصوص وكذلك الحج في اللغة عبارة عن القصد مطلقا وفي الشرع عبارة عن
القصد الى مكة بنحو من الشرائط الثاني انه لو كان الايمان في اللغة عبارة عن التصديق فالتصديق
لا يحتمل الزيادة ولا النقص للزم منه ان يكون ايمان النبي صلعم كايمان الواحد من العوام
الاجلاف وهو ممتنع الثالث هو ان الفسوق مناقض للايمان ولا يجامعه ولو كان الايمان
هو التصديق في الشرع لما امتنع مجامعته للفسوق ويدل على امتناع الجمع بينهما قوله تعالى
ولكن الله حبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسوق ووجه الاحتجاج به انه
ذكر الايمان وقابله بالكفر والفسوق فدل على ان الفسوق مناقض للايمان الرابع هو ان فعل الكبيرة
مما ينافي الايمان ولو كان الايمان في الشرع هو التصديق لما كان فعل الكبيرة منافيا وبيان
منافاة فعل الكبيرة للايمان وكونه بالمؤمنين حجة قوله تعالى في حق من يرتكب بعض الكبائر يرد

لا تأخذكم بهما رأفة في دين الله فدل مجموع الآيتين على ان مرتكب الكبيرة ليس مؤمنا الخامس
ان المؤمن غير مخزي لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه وقد قال تعالى في حق قطاع
الطريق ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم ومجموع الآيتين يدل على ان قاطع
الطريق ليس مؤمنا مع انه مصدق بالله تعالى وهذا دليل على ان الايمان في الشرع ليس هو التصديق
السادس ان المستطيع اذا ترك الحج من غير عذر فهو كافر لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت
من استطاع اليه سبيلا ومن كفر فان الله غني عن العالمين ولو كان الايمان في الشرع هو التصديق
لما كان كافرا لكونه مصدقا السابع هو ان من لم يحكم بما انزل الله فهو كافر لقوله تعالى ومن لم
يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ولو كان الايمان في الشرع هو التصديق لما كان كافرا
لكونه مصدقا الثامن ان الزاني ليس بمؤمن لقوله عليه السلام لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولو
كان الايمان هو التصديق لما كان الزاني غير مؤمن لكونه مصدقا التاسع ان من مات و
لم يحج فهو كافر لقوله عليه السلام من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا ولو كان
الايمان هو التصديق لما كان كافرا اذ هو مصدق بالله العاشر ان من ترك الصلوة متعمدا
فهو كافر لقوله عليه السلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر ولو كان الايمان هو التصديق لما كان
كافرا لكونه مصدقا الحادي عشر انه لو كان الايمان هو التصديق بالله تعالى في الشرع لما كان
من قتل نبيا او استخف به او سجد لصنم كافرا مع كونه مصدقا وهو خلاف الاجماع
الثاني عشر ان فعل الواجبات هو الدين لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله
مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة والاشارة في
قوله تعالى وذلك دين القيمة راجعة الى الجملة المذكورة ثم الدين هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين
عند الله الاسلام والاسلام هو الايمان فانه لو كان غيره لما قبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ
غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ولو كان الايمان في الشرع هو التصديق لما كان الايمان هو فعل
الواجبات الثالث عشر انه لو كان الايمان في الشرع هو التصديق لما صح وصف المكلف حقيقة
بالايمان الا وقت صدوره منه لا في سائر الاحوال ولو كان كذلك لما صح وصف النائم في حالة نومه و
الغافل في حالة غفلته بكونه مؤمنا حقيقة وهو خلاف الاجماع وذلك يقتضي تغيير الوضع في
لفظ الايمان الرابع عشر انه لو كان الايمان باقيا على وضعه في الشرع لصح ان يقال في الشرع
لمن صدق بالكهنة فيما اخبروا به مؤمنا وهو خلاف الاجماع الخامس عشر ان الله تعالى قد وصف بعض
المؤمنين بالله تعالى بكونه مشركا بقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون ولو كان الايمان
بالله تعالى في الشرع هو التصديق لما امتنع مجامعته الشرك سلمنا ان الايمان في الشرع هو التصديق

وكونها المانع ان يكون هو التصديق باللسان كما قالت الكرامية كيف وان ذلك هو الاولى لان
اهل اللغة لا يفهمون من التصديق الا باللسان والجوارح قولهم لانه امتناع مخاطبة الشارع
للعرب بغير لغتهم قلت دليله ما ذكرناه من الوجهين ثم لم ما ذكروه من النصوص لا يدل على
امتناع اشتمال القرآن على غير العربية لان بعضه عربي وبعضه غير عربي فلا يكون عربيا
وظاهر ما ذكرناه من النصوص يدل على ان القرآن بجملته عربي ثم لم ان الشعر الفارسي لا
يخرج عن كونه فارسيا باشتماله على كلمات من العربية فكذلك الكلام العربي لا يخرج عن كونه
عربيا باشتماله على كلمات ليست عربية قلنا ان نقول بان ما هو العربي عن كونه عربيا فهو مسلم
وان قيل ان الجملة الكائنة من العربي وغير العربي تكون عربية فهو مباهتة للمعقول و
المحسوس نعم غايته اطلاق اسم العربي عليها لغلبة الكلام العربي فيها لكنه بطريق التجوز
دون الحقيقة ولا اصل فيما نحن فيه انما هو حمل الكلام على حقيقته دون مجازه ثم لم ان القرآن
مشتمل على كلمات غير عربية لا نم ذلك وما ذكروه من الكلمات فلا نم انها ليست عربية و
انما استعملها غيرهم من دونهم بالتوافق مع نوع تغير كما قيل الصابون للاشنان والصوت
للالاء لاهوت قولهم لا نم امتناع استعمال الالفاظ العربية في غير موضوعها لغة
قلت لانها لو استعملت بازاء معان غير معانيها لغة كاستعمال لفظ الغني بازاء الفقير
والفقير بازاء الغني فلا يكون لغويا اي لا يكون من لسان العرب واهل اللغة وعند
ذلك فيمتنع مخاطبة الشرع به للعرب لما سبق قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم لا نم ان
المراد به الصلوة بل المراد به التصديق بالصلوة وانما سمي التصديق بالصلوة صلوة على
سبيل التجوز لدلالة الصلوة على التصديق والمجاز من لغة العرب لا اذا خارج عنها و
قوله عليه السلام نهيت عن قتل المصلين فالمراد به المصدقين على سبيل التجوز ايضا وتسمية اماطة
الاذى عن الطريق ايمانا انما هو بطريق المجاز ايضا لدلالتها على الايمان قولهم الصلوة
في اللغة عبارة عن الدعاء والزكوة عن النمو والحج عن القصد وفي الشرع لغير هذه المحامل
قلنا لا نم التغيير في هذه الالفاظ بل هي مستعملة في الشرع بازاء ما كانت مستعملة بازائه في
اللغة غير ان الشرع اعتبر فيها شروطا لصحتها والشرع من غير ان يكون الشروط داخلة
في المسمى فالشرع تصرف بوضع الشروط للعقد الشرعية لا في نفس الوضع بالتغيير قولهم
لو كان الايمان في الشرع هو التصديق لما كان ايمان النبي صلعم كايمان الحاصل في الجملة التصديق
الواحد بالشيء وان استحال فيه الزيادة والنقصان من النبي والواحد منا غير ان
الايمان عرض والعرض يتجدد على ما اسلفناه وعند ذلك فلا تمتنع المنافاة بين ايمان

النبي صلعم والايمان بالوعيد منا بسبب تخلل الغفلة والفترة بين اعداد الايمان المتجددة للواحد
منا وعدم تخللها بين اعداد المتجددة من ايمان النبي صلعم او بسبب ما يعرض لنا من الشبه و
التشكيكات التي يفتقر في دفعها الى الاجتهاد بالنظر والاستدلال بخلاف النبي صلعم قولهم
ان الفسوق يقابل الايمان ولا يجامعه ممنوع وقوله تعالى ولكن الله حبب اليكم الايمان وزينه في
قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسوق ليس فيه ما يدل على كون الفسوق لا يجامع الايمان وغايته
لو كان ان الله حبب اليكم الطاعة وكره اليكم الكفر والفسوق فانه لا يدل على المناقضة
بين الطاعة والفسوق وكون الكفر مقابلا للايمان لم يكن مستفادا من الآية بل ضرورة التضاد
بينهما عقلا وان سلمنا دلالة ما ذكروه على مناقضة الفسق للايمان غير انه معارض بما يدل
على عدمه ودليله قوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فانه يدل على مقارنة الظلم للايمان
وايضا قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه وذلك يدل على مجامعة
الظلم لمن اصطفاه الله والمصطفى لا يكون الا مؤمنا قولهم ان قوله الكبيرة مما ينافي الايمان
لا نم ذلك قولهم المؤمن يرحم لما ذكروه من النصوص قلنا ولكن ليس فيه ما يدل على منافاة
الكبيرة للايمان وقوله تعالى في حق مرتكب الكبيرة ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله ليس فيه ايضا دليل
على كون المؤمن مرحوما من الله ولا يستلزم قوله ورحمتي وسعت كل شيء بل المراد منه ان الحكم
لا يمنعكم الشفقة ورقة الجنسية على اسقاط حدود الله بعد وجوبها والذي يدل
على ذلك ان مرتكب الكبيرة اذا تاب فانه مؤمن بالاجماع ومرحوم وان اقيم عليه الحد كيف وان
ما ذكروه معارض بما ذكرناه من النصوص الدالة على نفي المنافاة بين الايمان وفعل الكبيرة ثم لم
ان المؤمن لا يخزى وقاطع الطريق مع كونه مصدقا يخزى لما ذكروه من الآية قلنا ليس فيما ذكروه
دلالة وذلك لان آية نفي الخزي دلت على نفي الخزي في الآخرة وآية القاطع دالة على
الخزي في الدنيا ولا يلزم من منافاة الخزي يوم القيمة للايمان منافاة الايمان في الدنيا
كيف وان آية نفي الخزي قاصرة على النبي واصحابه فلا تعم قولهم المستطيع اذا ترك الحج من
غير عذر صار كافرا لا نم ذلك قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا و
ان دل على وجوب الحج فقوله تعالى ومن كفر فان الله غني عن العالمين ليس فيه ما يدل على الكفر بترك الحج
الواجب بل هو ابتداء كلام آخر والمراد منه ومن لم يصدق وان سلمنا ان المراد به الكفر بترك الحج
الواجب فالمراد به انه من لم يصدق بما بترك الحج وجحدها اعتقادا وذلك لا نتصور
مع التصديق قولهم ان من لم يحكم بما انزل الله فهو كافر قلنا في حق من لم يعتقد التزام
احكامه ولم يستسلم لاحكام الاسلام ولا تصور مع التصديق وقوله عليه السلام لا يزني

الزاني حين يزني وهو مؤمن اي على امن من عذاب الله وان سلمنا انه ماخوذ من الايمان فهو
انه يحمل على الايمان بمعنى التصديق لما فيه من موافقة الوضع اللغوي وان يحمل قوله لا يزني
الزاني حين يزني وهو مؤمن على حالة الاستحلال لزناه ويكون تقديره لا يزني الزاني حين
يزني مستحلا لزناه وهو مؤمن اي مصدق ويحتمل ان يكون المراد من قوله لا يزني الزاني حين
يزني وهو مؤمن اي على صفات المؤمن من اجتنابه المحظورات وهو وان لزم منه التاويل
غير انا لو لم نحمله على ذلك لزم منه حمل الايمان على غير موضوعه اللغوي ولا يخفى ان تاويل
الظواهر اولى من مخالفة الاوضاع اللغوية لوجهين الاول ان تاويل الظاهر متفق على مخالفة
مخالفة الاوضاع ومخالفة ما اتفق على جواز مخالفته اولى من مخالفة ما لم يتفق على مخالفته
الثاني ان مخالفة الظاهر مما شاع اكثر من مخالفة الاوضاع اللغوية عند القائلين بمخالفة
الاوضاع فان اكثر الظواهر مخالفة واكثر الاوضاع مقررة وذلك يدل على ان المحذور
في مخالفة الاوضاع اعظم منه في مخالفة الظواهر وكانت مخالفة الظواهر اولى وعلى هذا
يجب حمل قوله عليه السلام من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا وقوله عليه السلام
من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر على حالة الاستحلال وانكار الوجوب لما ذكرنا من المانع
قولهم لو كان الايمان هو التصديق لما كان من قتل نبيا او استخف به او سجد للصنم كافرا اذا
كان مصدقا قلنا نحن لا ننكر جواز مجامعة بعض الكبائر مع التصديق الا انه قد دل الدليل من
العقل بوضع اللغة واجماع الامة على التكفير وهو اولى من ابطال احدهما قولهم فعل الواجبات
هو الدين لانه يدل على ان الدين التصديق بالواجبات وقوله وذلك دين القيمة يشير الى ما
يدل على ان اقامة الصلوة وفعل الزكوة من الدين فان الاية قد فرقت بين الدين وفعل الصلوة
والزكوة حيث قال تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين ثم قال بعده حنفاء
ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دليل المغايرة بين الدين وما ذكر من الواجبات
ثم وان سلمنا دلالة ما ذكرتم على ان الدين هو فعل الواجبات وان الدين هو الاسلام ولكن لا نسلم
ان الاسلام هو الايمان ويدل عليه قوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم
وذلك دليل المغايرة بينهما وبيانه من جهة الشرع والاجماع والمعقول اما الشرع فقوله ومن يؤمن بالله
ويعمل صالحا فانه يدل على المغايرة بين الايمان والعمل الصالح حيث عطف العمل الصالح على الايمان
والظاهر ان الشيء لا يعطف على نفسه وايضا قوله تعالى لئن اقمتم الصلوة وآتيتم الزكوة وآمنتم
برسلي عطف الايمان على الصلوة والزكوة وهو دليل المغايرة بينهما واما الاجماع فهو ان
الامة من السلف قبل ظهور المخالفين مجمعة على امتناع اطلاق القول على من ترك الطاعة والواجب

انه تارك الايمان وذلك يدل على المغايرة الثاني ان الامة من السلف مجمعة على ان الايمان شرط
في صحة افعال الواجبات من الطاعات والشرط غير المشروط واما من جهة المعقول فمن وجهين
الاول انه لو كان الايمان هو فعل الطاعات للزم ان من زادت طاعاته على طاعات النبي
عددا ان يكون ايمانه اكثر من ايمان الانبياء وهو ممتنع الثاني انه لو كانت الطاعات ايمانا لكانت
المعاصي كفرا لان الايمان ضد الكفر والطاعة ضد المعصية فاذا احكم على احد الضدين بحكم
وجب الحكم بضده على الضد الاخر وهذا الوجه ضعيف من حيث انه لا يمتنع اشتراك
المتضادات في حكم واحد ولو لزم من الحكم على احد الضدين بحكم ان يحكم بضده على الحكم على
الضد الاخر لما تصور الاشتراك من الضدين في حكم من الاحكام وان سلمنا امتناع الاشتراك
بينهما في حكم واحد فغايته ثبوت الحكم لاحدهما وانتفاؤه عن الاخر اما ان يكون ضده ذلك
الحكم ولعل الثبوت للضد الاخر فلا وعلى هذا فغايته ما يلزم من الحكم على الطاعة بكونها ايمانا
ان لا يحكم على المعصية بكونها ايمانا اما انه يجب ان يحكم بكونها كفرا فلا قولهم لو كان الايمان هو التصديق
لما صح وصف المكلف به حقيقة في حالة نومه وغفلته فهو لازم عليهم في كل ما فسروا به الايمان
غير التصديق والجواب اذ ذاك يكون مشتركا قولهم لو كان الايمان هو التصديق لصح تسمية المصدق
بالالهية غير الله تعالى مؤمنا قلنا يصح تسميته بذلك نظرا الى الوضع اللغوي ولا يصح نظرا الى العرف
الاستعمالي وهو تخصيص العرف الايمان باطلاقه على بعض مسمياته ولا يوجب ذلك تغيير الوضع
كتخصيص اسم الدابة في العرف بذوات الاربع وقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون
الايمان مع الشرك بالاجماع وما ذكروه فهو لازم لهم على كل مذهب من المذاهب المتقدم
ذكرها وانما كان لازما عليهم لكلا ولا بد من العدول بلفظ الايمان عن وضعه فلا يخفى ان ما فيه
موافقة الوضع يكون اولى قولهم ما الدليل على كون الايمان هو التصديق باللسان قلنا لما ذكر
من الادلة الدالة على اختصاص الايمان بتصديق القلب قولهم اهل اللغة لا يفهمون من
التصديق غير ذلك فدعوى مجردة من غير دليل فلا تقبل كيف وانا نعلم من حال النبي صلعم انه
لم يكتف من الناس بمجرد الاقرار باللسان ولا العمل بالاركان مع تكذيب الجنان ولذلك نعى
من كان حاله كذلك كذبا ونفاقا ومنه قوله تعالى تكذيبا للمنافقين عند قولهم للرسول نشهد
انك لرسول الله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون وقوله تعالى ومن الناس من يقول امنا
بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين كيف وانه لا يخفى ابطال القول بان الايمان مجرد الاقرار باللسان
من جهة افضائه الى التكفير من ابطل التصديق ولم يخل بالاقرار باللسان لعذر والحكم
بالايمان لمن ابطل التكذيب بالله وبرسوله والى هنا انتهينا اليه في الايمان المستقصر

ويعلم مذهب الشيخ ابي الحسن وبطلان جميع مدارك ما عداه من المذاهب الواهية المحكية فانا لم نقل
جهدنا في استقصائها وتحريرها والتنبيه على ابطالها واما ان الايمان هل يزيد وينقص
فقد اختلف فيه فمنهم من قال بزيادته ونقصانه ومنهم من قال انه لا يزيد ولا ينقص ومنهم من
فصل وقال اما ايمان الله تعالى الذي اوجب اتصافه بكونه مؤمنا لا يزيد ولا ينقص واما ايمان
الانبياء والملائكة فانه يزيد ولا ينقص واما ايمان من عداهم فانه يزيد وينقص والحق في ذلك
ان ايمان الرب تعالى لا يزيد ولا ينقص الا لما يستلزمه من زيادة الايمان ونقصانه حادثا في
الرب تعالى وليس محلا للحوادث كما سبق واما من عداه فمن فسر الايمان بالطاعات فانه يزيد و
ينقص لا محالة بالزيادة والنقصان جهادا واما من فسره بخصلة واحدة من التصديق او غيره فلا
يقبل الزيادة ولا النقصان من حيث هو خصلة واحدة اللهم الا ان ينظر الى كثرة اعداد
اشخاص تلك الخصلة وقلتها في آحاد الناس فانه يكون قابلا للزيادة والنقصان على ما حققنا قبل

الفصل الثاني في تحقيق معنى الكفر

والكفر في اللغة ماخوذ من الكفر
وهو الستر ومنه قول العرب كفر درعه بثوب اي ستره ومنه قولهم للرماد مكفورا اذا سفت
عليه الريح التراب وللزراع كفار لانه يستر البذر بالتراب بعد حراثته ويقال لليل كافر لستره
ما يكون فيه ويقال للبحر كافر لانه اذا ستر الجزائر غطاها وقد يطلق الكفر في اللغة على
ضد الايمان حتى انه يقال لمن كذب بشيء كفر به كما يقال لمن صدق بشيء آمن به واما في اصطلاح
المتكلمين فقد اختلفوا فيه على حسب اختلافهم في الايمان فمن قال الايمان المعرفة بالله قال الكفر هو الجهل
بالله تعالى وهو غير منعكس على المحدود وشرط الحد ان يكون مطردا منعكسا حتى لا يكون الحد اعم
من المحدود ولا المحدود اعم من الحد كما سبق تعريفه وبيان انه غير منعكس ان جحد الرسالة و
سب الرسول عليه السلام والسجود للصنم والقاء المصحف في المستقذرات كفر بالاجماع وليس هو
جهلا بالله تعالى فانه قد يصدر ذلك من العارف بالله الجاحد للرسالة الدالة على العلم بامتناع هذه
الامور ومع المعرفة بها فلا يكون فعل هذه الامور الا على الجهل بالله تعالى ومن قال الايمان هو الطاعات
كالمعتزلة وبعض الخوارج قال الكفر هو المعصية لكن اختلفوا فقالت الخوارج كل معصية
كفر واما المعتزلة فانهم قسموا المعاصي الى معصية تدل على الجهل بالله تعالى ككتاب الرسول والقاء
المصحف في القاذورات والى معصية لا توجب اتصاف فاعلها بالكفر ولا بالفسوق ولا
يمتنع معها الاتصاف بالايمان كالسفه وكشف العورة الى غير ذلك والى معصية توجب
الخروج من الايمان ولا توجب الاتصاف بالكفر بل بالفسوق والفجور كقتل العدوان والزنا
وشرب الخمر ونحوه فصاحبها عندهم لا مؤمن ولا كافر بل فاسق ولا مؤمن واول من احدث

ظ العلم

هذا المذهب واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وطريق الرد على هؤلاء انما هو بيان ان كل معصية
لا تدل على تكذيب الرسول فيما جاء به فمخالفتها لا تكون كفرا على ما ياتي تحقيقه في الفصل الذي بعده
وربما قالت المعتزلة الكفر عبارة عن فعل قبيح او اخلال بواجب يستحق عليه اعظم العقاب وهو
فاسد اما اولا فلانه مبني على فاسد من اصلهم في استحقاق العقاب على المعاصي وهو باطل كما
سبق واما ثانيا فلان انواع الكفر متفاوتة في العقوبة فعقوبة الشرك بالله تعالى وتشبيهه
اعظم من عقوبة منكر الرسالة وعقوبة منكر الرسالة وعقوبة انكار الرسالة اعظم من
عقوبة الاستخفاف بالرسول وهذا يوجب ان لا يكون انكار الرسالة والاستخفاف بالرسول
كفرا اذ لا يستحق عليه اعظم العقاب لان عقاب الشرك بالله تعالى وتشبيهه اعظم منه فلئن
قالوا الكفر هو الذي يستحق عليه عقاب اكثر من عقاب الفسق فلا يصح لان الفسق اعم من الكفر
وكل كفر فسوق وليس كل فسوق كفرا وعند ذلك فلا يتميز عقاب الكفر عن عقاب الفسوق
فلئن قالوا اعظم من عقاب الفسوق الذي ليس بكفر فقد اخذوا الكفر في حد الكفر وتعريف
الشيء بنفسه محال ومن قال الايمان هو الاقرار باللسان لا غير قال الكفر هو ترك الاقرار وهو باطل
من حيث انه يوجب الحكم بالكفر على المصدق بقلبه وما جاءت به رسله مع عدم تحريكه اللسان بالاقرار
لنطق لمانع منعه منه وهو خلاف قاعدة الدين واجماع المسلمين ومن قال الايمان هو المعرفة
بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان قال الكفر هو الاخلال باحد هذه الامور الثلثة فمن
لم يكن عارفا بالله تعالى وان اتى بالشهادتين وعمل بالاركان من غير معرفة فهو كافر ومن كان عارفا بالله تعالى و
مقرا بلسانه بشهادتيه غير عامل بالاركان من غير كافر وعلى هذا النحو وهو خطا فان من كان
مصدقا بالله تعالى وما جاءت به رسله وان اخل بشيء من الاركان او بجملتها تهاونا وكسلا لا
بطريق الجحود لها فانه لا يكون كافرا ولهذا كانت الائمة من السلف مجمعة على ان من اشتغل بهذا
المختصر الى عبادة من العبادات لعجزه منه وانه في حكم المسلمين في الغنيمة وشهود
المشاهد وانه يغسل ويصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين ولو كان كافرا لما كان كذلك باجماع
الامة ومن قال الايمان هو التصديق بالقلب بالله تعالى وما جاءت به رسله قال الكفر هو
التكذيب بشيء مما جاء به الرسول وهو اختيار الامام الغزالي وهو باطل فان من لم يصدق
ولا مكذب بشيء مما جاء به الرسول فانه كافر بالاجماع وليس بمكذب ويبطل ايضا باطفال
الكفار ومجانينهم فانهم كفار وليس عندهم تكذيب لما جاء به الرسول ولا قرب
في ذلك ان قال الكفر عبارة عما عنه الحكم به من الاولين عن مساهمة المسلمين في
شيء من الاحكام المختصة بهم وذلك لعدم تصديقه او لامامه وحضور المشاهد وقسمة

الغسل والصلاة على الجنازة والدفن في مقابر المسلمين وصحة الجماعة الى غير ذلك من
الاحكام وهو مطرد منعكس لا غبار عليه فكان ما سواه ما قيل فلا يخلو عن ناقض ومفسد يرد
عليه كما حققناه **الفصل الثالث في ان العاصي من اهل القبلة
هل هو كافر ام لا** وقد اختلف المسلمون في ذلك فذهبت المرجئة الى ان مقارف الكبيرة
مومن وليس بكافر وهل يسمى فاسقا اختلفوا فيه فمنهم من قال انه ليس بفاسق ايضا وان
الايمان باسره ليس بمحض ثم ولا بنية والوصف بالفسق من اعظم وجوه الذم واللوم ومنهم
من قال انه يسمى فاسقا ومنهم من فصل وقال يسمى فاسقا ما دام ملابسا للكبيرة ولا يسمى بذلك
بعد تقضيها ومنهم من قال يسمى فاسقا في الدنيا دون الاخرى وسواء تاب عنها او لم يتب
واختلفوا في جواز الارتداد عليه فمنهم من جوزه ومنهم من منعه واما الخوارج فقد
اتفقوا على ان مقارف الكبيرة كافر ثم اختلفوا فذهبت البكرية منهم الى انه منافق وهو اشد جرم
الله فهو ونقل هذا المذهب عن الحسن البصري ايضا وذهبت طائفة منهم الى انه كافر لا بمعنى
انه مشرك بل بمعنى انه كافر لا بمعنى انه مشرك بل انه كافر بنعم الله تع غير جحود شكره واما
المعتزلة فانهم قسموا المعصية الى ما يكفر المكلف بها والى ما يخرجه عن الايمان من غير ان يصير
بكفر بل بالفسق والى ما لا يخرجه عن الايمان ولا يستوجب فاعلها اسم تحت الكبيرة يسمى الفسق
واما اصحابنا فانهم قالوا ان من ارتكب كبيرة من اهل الصلاة او دوام على صغيرة فهو مومن و
ليس بكافر بل فاسق ومن فعل صغيرة ولم يدوم فهو عاص وليس بفاسق واذا تبينا على شرح
المذاهب بالتفصيل فلا بد من ابطال مذاهب المخالفين اما الرد على المرجئة في قولهم ان
مرتكب الكبيرة ليس بفاسق فهو ان ما ذكروه على خلاف اجماع الامة من السلف والخلف
على تسمية مرتكب الكبيرة فاسقا واتفاقهم على المنع من قبول شهادته واخباره كيف وان
الفسق لا معنى له غير الخروج عن الطاعة ومنه قوله تع ففسق عن امر ربه اي خرج عن طاعة
ربه ومرتكب الكبيرة خارج عن الطاعة وسواء كان ذلك بترك واجب او بفعل محظور وقولهم
ان الايمان باسره يحض كل ذم ولوم فهو باطل بما سبق في الصاعقة السادسة وقولهم ان من
صح ايمانه لا يجوز عليه الردة ليس كذلك ودليله العقل والنقل والاجماع اما العقل فهو انه
لا يلزم من فرض ردة المومن محال في ذاته ونفسه ولا معنى لصحة الردة الا هذا واما
النقل فمن جهة الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تع حكاية عن المومنين ربنا لا تزغ قلوبنا
بعد اذ هديتنا ولولا ان ذلك جائز لما سال دفعه واما السنة فما روي عن النبي صلى الله عليه
انه قال يصبح المرء مومنا ويمسي كافرا واما الاجماع فهو ان الامة لم تزل سلفا وخلفا

يسالون الله تع ان يثبت قلوبهم على الايمان وان لا يقدرهم على الكفر ولو لم يكن ذلك جائزا
لما سالوا دفعه عنهم واما الرد على القائلين بكفر مرتكب الكبيرة كافرا فمن جهة المعقول والمنقول
والحكم اما المعقول فهو ان مرتكب الكبيرة مومن وبيان كونه مومنا انه متصف بالايمان وبيان
اتصافه بالايمان انه متصف بالتصديق باسره ولا معنى للايمان باسره غير التصديق بكل ما
تقدم واذا كان مومنا فلا يكون كافرا اذ الكفر ضد الايمان وضد الايمان لا يكون مجامعا للايمان
واما المنقول فمن جهة النص والاجماع اما النص فما ذكرناه من النصوص على نفي المنافاة
بين الايمان وفعل الكبيرة واما الاجماع فهو ان الامة من السلف قبل ظهور المخالفين مجمعة على
ايمان من صدرت عنه الكبيرة وعلى دخوله في زمرة المومنين واما الحكم فهو انه يصح صلوته
وزكوته وكل ما ياتي به من العبادات بالاجماع من المسلمين ولو كان كافرا لما صح منه ذلك فاذا قام
الدليل على ان مرتكب الكبيرة منافق بالنص والمعقول اما النص فمن جهة الكتاب والسنة
اما الكتاب فقوله تع ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله لنصدقن ولنكونن من الصالحين
الى قوله فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه ووجه الاستدلال بالآية انه تع وصف من
نقض عهد الله بالنفاق وايضا قوله تع ان المنافقين هم الفاسقون دل على ان غير المنافقين
لا يكون فاسقا حيث انه ذكر الفاسقين بصيغة الجمع المعرف وهي تحصر الخبر في المبتدا ومرتكب
الكبيرة فاسق فلو لم يكن منافقا فالكبيرة لم يكن فاسقا وهو خلاف ظاهر الآية واما
السنة فما روي عن النبي صلعم انه قال علامة المنافق ثلث اذا حدث كذب واذا اؤتمن
خان واذا وعد اخلف وهو يقتضي ان من صدرت عنه هذه الخلال منافق واما المعقول
فهو ان من صدق الايمان بالله تعالى في وعده وصدق بوعده ووعيده وثوابه على الطاعة
وعقابه على المعصية وعلم ان عذاب لحظة من عذاب الآخرة يزيد اضعافا مضاعفة على نعيم
الدنيا فيعلم انه لا يفعل معصية يتنغص بها بعد ما فاذا راينا شخصا منهمكا على المعاصي متماديا
على ارتكاب المحرمات ابدا فنعلم انه ما وقر الايمان في صدره وانه غير مصدق بوعد الله و
وعيده فلا يكون مومنا حقا وان كان متشبها بالمومنين فيكون منافقا وانما قلنا انه غير
منافق ولكنه كافر ويدل عليه النص من الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تع انا هديناه
السبيل اما شاكرا واما كفورا ومرتكب الكبيرة ليس بشاكر فيكون كفورا وبيان انه غير
شاكر ان الشكر اما كثرة التحدث بنعم الله تع على ما قال تع واما بنعمة ربك فحدث واما
باعمال الجوارح في طاعة الله على ما قال تع وما بكم من نعمة فمن الله والمنهمك على المعاصي
لا يكون شاكرا باحد هذه الاعتبارات فيكون كافرا وايضا قوله تع ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك

بهم الكافرون وقوله ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ومن كفر فان الله غني
عن العالمين وقوله تعالى وهل نجازي الا الكفور ومرتكب الكبيرة مجازى لما تقدم فيكون كفورا
وقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى ومرتكب الكبيرة معذب لما تقدم فيكون مكذبا او
المكذب كافر وقوله تعالى ومن خفت موازينه فاولئك الذين خسروا انفسهم في جهنم خالدون
الى قوله الم تكن آياتي تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون ومرتكب الكبيرة ممن خفت موازينه
فيكون ممن كذب بآيات الله والمكذب كافر وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون ووجه
الاحتجاج به كما سبق في الآية الاولى وقوله تعالى انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون
والفاسق ييأس من روح الله فيكون كافرا الى غير ذلك من الآيات التي سبق ذكرها واما
السنة فقوله عليه السلام من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر وقوله عليه السلام من مات ولم يحج فليمت ان شاء
يهوديا وان شاء نصرانيا وقوله عليه السلام لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن والجواب
عن الآية الاولى انه ليس فيها ما يدل على مذهب الخصم فان مذهبه ان مرتكب الكبيرة حالة
ارتكابه لها منافق والآية انما تدل على تعقب النفاق لنقض العهد واخلاف الوعد والتعقب
للشيء لا يكون حالة وقوع الشيء وقوله تعالى ان المنافقين هم الفاسقون دليل على ان كل منافق
فاسق ولا ينعكس فلا يلزم ان يكون كل فاسق منافقا وقوله انه ذكر الفاسقين بصيغة
الجمع المعرف للتعميم قلنا ان الفسق ينقسم الى كامل وهو فسق النفاق والى ما دونه كفسق
غير المنافق وعند هذا صح حمل الآية على الفسق الكامل جمعا بينه وبين ما ذكرناه
من الادلة ويكون تقدير الآية ان المنافقين هم الفاسقون بالفسق الكامل وما ذكروه
من الخبر فقد قال علماء الاخبار انما ورد في المنافقين في زمن النبي صلعم ويجب حمله عليه جمعا
بينه وبين ما ذكرناه من الادلة قولهم ان من وقر الايمان في صدره لا يخرج منه ما يحمله على
فعل المعاصي ليس كذلك فانه لا يبعد ممن وقر الايمان في صدره وعلم ان عذاب الله بخطه من
الآخرة يزيد على نعيم الدنيا ان يقدم على المعصية اغترارا منه بما يتوقعه من كرم الله وسعة
عفوه وصفحه والاقلاع عن المعصية بالتوبة والانابة الى الله تعالى على ما هو معلوم من حال
كل عاص من المؤمنين ويدل عليه فعل الصغاير فانها وان دلت على مخالفة امر الله تعالى
ونهيه وتقديم اللذة العاجلة على طاعة الله تعالى فلا تدل على ان فاعلها ليس بمؤمن
بالاجماع ولم يوجد فيها الا ما ذكرناه في فعل الكبيرة كيف وان اسم النفاق مخصوص
بمستبطن الكفر ومظهر ضده باجماع المسلمين وهو مشتق من النافقاء وهو جحر من حجرة
اليربوع في الارض قد اعده للخروج منه اذا اتي عليه من الجحرة الظاهرة ومرتكب

الكبيرة غير مستبطن الكفر ولا معتقد لبعض الحق فلا يكون منافقا فان قيل قد روي عن عمر
انه سأل حذيفة بن اليمان لما عرفه رسول الله صلى الله عليه وسلم المنافقين واسمائهم وقال
له هل عدني رسول الله صلعم من المنافقين ولو كان النفاق عبارة عن استبطان الكفر فعمر
كان يعلم من نفسه انه لم يكن مستبطن الكفر فكيف يستشكل فسؤاله قلنا انما سأل عمر ذلك
نظرا الى المآل وخاتمة العمل على ما جرت به العادة من حال الاولياء والصالحين من
خوف العاقبة وما جرى به القلم فيما سبق اما ان يكون ذلك لشكه في الحالة الراهنة
فلا واما ما ذكروه من النصوص اما قوله تعالى انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا
انما يلزم ان لو لم يكن مرتكب الكبيرة شاكرا وهو غير مسلم وما المانع من مرتكب الكبيرة
ان يكون شاكرا واما كفورا انما يلزم ان لو لم يكن مرتكب الكبيرة معترفا بتحقق نعم الله تعالى
عليه او اعتقاده وان كل ما به من نعمة من الله على ما ذكروه واما باقي النصوص فقد
سبق جوابها فيما تقدم

الفصل الرابع في ان مخالف الحق من اهل القبلة هل هو كافر ام لا

وقبل النظر في تحقيق الحق وابطال الباطل من ذلك لا بد من
الاشارة الى فرق المختلفين وارباب المقالات الاسلامية والتنبيه على منشأ كل فرقة
وفي خلال ذلك ما يلوح الكفر من الايمان فنقول اعلم ان المسلمين عند وفاة النبي صلعم على
ملة واحدة وعلى عقيدة واحدة الا من كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشأ
الخلاف فيما بينهم اولا في امور اجتهادية كان غرضهم منها اقامة مراسم الشرع وادامة
مناهج الدين لا توجب ايمانا ولا تكفيرا وذلك كاختلافهم عند قول النبي صلعم في مرض موته
ايتوني بدواة وقرطاس اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعده حتى قال عمر ان النبي قد غلبه الوجع
حسبنا كتاب الله وكثر اللغط في ذلك حتى قال النبي صلعم قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع
وكاختلافهم بعد ذلك في التخلف عن جيش اسامة وقد قال النبي صلعم جهزوا جيش اسامة
لعن الله من تخلف عنه حتى قال قوم بوجوب الاتباع وقال قوم بالتخلف انتظارا لما يكون من
رسول الله صلعم في مرضه وكاختلافهم بعد ذلك في موته حتى قال عمر من قال ان محمدا قد مات
علوته بسيفي وانما رفع الى السماء كما رفع عيسى بن مريم وقال ابو بكر رضي من كان يعبد
محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد اله محمد فانه حي لا يموت وقرأ قوله وما محمد الا
رسول قد خلت من قبله الرسل الآية فرجع القوم الى قوله وكاختلافهم بعد ذلك في موضع
دفنه بمكة او المدينة او القدس ثم في الامامة حتى قالت الانصار للمهاجرين منا امير ومنكم
امير ثم في حرمان الميراث عن النبي صلعم فيما خلفه من فدك ودعوى فاطمة لذلك

في الصحيح انه قال ان الرجل ليهجر
... غلبه الوجع

المباث بما روي عنه صلعم انه قال نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة ثم بعد ذلك
في قتال مانعي الزكوة حتى قال عمر كيف نقاتلهم وقد قال عم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا
لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم فقال له ابو بكر اليس قد قال
الا بحقها ومن حقها اقامة الصلوة وايتاء الزكوة ثم قال لو منعوني عقالا مما ادوه
الى النبي صلعم لقاتلتهم عليه [illegible] ثم اختلافهم بعد ذلك في تنصيص ابي بكر على
عمر بالخلافة ثم بعده في امر الشورى حتى استقر الامر على عثمان ثم اختلافهم في قتل عثمان
والاختلاف في خلافة علي عم ومعوية وقتاله وما جرى في وقعة الجمل وصفين الى غير ذلك
ثم اختلافهم ايضا في بعض الاحكام الفروعية كاختلافهم في الكلالة وميراث الجد مع
الاخوة والاخوات وعقل الاصابع ودية الاسنان الى غير ذلك من الاحكام ولم يزل
الامر في الخلاف يتدرج الى اخر ايام الصحابة حتى ظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي
ويونس الاسواري وخالفوا في القدر ونفوا اضافة الخير والشر الى الله تعالى والى
تقديره ولم يزل الخلاف والآراء تختلف حتى تفرق اهل الاسلام وآلت بالمقالات الى ثلث و
سبعين فرقة وكان ذلك من معجزات رسول الله صلعم حيث وقع ما اخبره قبل وقوعه حيث
قال افترقت اليهود على احدى وسبعين فرقة وستفترق امتي على ثلث وسبعين فرقة كلها
في النار الا واحدة قالوا يا رسول الله من الملة الواحدة التي تنجو قال ما انا عليه واصحابي
والوجه في تحصيل هذه الفرق ان نقول اما كبار الفرق الاسلامية فثمانية المعتزلة و
الشيعة والخوارج والمرجئة والجبرية والنجارية والمشبهة والفرقة الناجية
اما المعتزلة ويسمون انفسهم اصحاب العدل والتوحيد ويلقبون بالقدرية اما تسميتهم معتزلة فلاعتزال
واصل وهو واصل بن عطاء عن مجلس الحسن البصري وتقرره بان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن
ولا كافر واثباته للمنزلة بين المنزلتين واما تسميتهم باصحاب العدل فلانهم قالوا بان
الله تعالى لا يفعل الا الصلاح والخير ووجوب رعاية الحكمة في افعاله وسموا ذلك عدلا
واما تسميتهم بالقدرية فلاسنادهم افعال العباد الى قدرتهم وانكارهم اضافتها
الى قدرة الله تعالى وقد قال صلعم القدرية مجوس هذه الامة وقال صلعم خصماء الله في القدر
وربما زعموا ان القدرية هو من يقول القدر خيره وشره من الله تعالى هربا من شنيع هذه الوصمة
وهو بعيد فانه صلعم وصف القدرية بانهم خصماء الله ولا خصومة في حق من يقول بالتسليم
والتوكل واحالة الامور كلها الى القدر المحتوم وقد اتفقوا على ان القدم اخص وصفه تعالى
وعلى نفي الصفات القديمة عن ذاته وان كلامه محدث مخلوق من حرف وصوت وانه غير

مرئي بالابصار في الآخرة وانه يجب عليه الحكمة في افعاله وعلى التحسين العقلي والتقبيح وعلى ان
العباد اذا خرج من الدنيا مطيعا تائبا استحق الثواب وجوبا وان خرج مرتكب الكبيرة عن
الدنيا من غير توبة استحق الخلود في النار على ما سبق كل ذلك مع ابطاله في مواضعه ثم افترقوا
بعد ذلك على عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضا الفرقة الاولى الواصلية اصحاب واصل بن عطاء
الغزال قالوا بنفي الصفات للباري تعالى وبالقدر وامتناع اضافة الشر الى الله تعالى وبالمنزلة
بين المنزلتين والحكم بتخطئة احد الفريقين وتفسيقه لا بعينه من عثمان وقاتليه وجوزوا ان لا يكون
عثمان مؤمنا ولا كافرا لان احد الفريقين عندهم فاسق لا بعينه والفاسق ليس مؤمنا عندهم ولا
كافرا وجوزوا ان يكون عثمان مخلدا في النار وكذا الحكم في علي كرم الله وجهه ومقاتليه في وقعة
الجمل وصفين وحكموا بان شهادة علي وطلحة والزبير بعد وقعة الجمل لو شهدوا على باقة بقل
لا تقبل شهادتهم كما لا تقبل شهادة المتلاعنين الفرقة الثانية العمرية اصحاب عمرو بن عبيد
ومذهبهم كمذهب الواصلية الا انهم فسقوا الفريقين معا الفرقة الثالثة الهذيلية اصحاب
ابي الهذيل العلاف ومن مذهبهم فناء مقدورات الله تعالى وان اهل الخلدين يصيرون الى سكون دائم
خمود لا قدرة لله تعالى في تلك الحالة على شيء ولا اهل الخلدين مع صحة عقولهم يقدرون على شيء
ولذلك يسمى المعتزلة ابا الهذيل جهمي الآخرة وان الله تعالى عالم بعلم هو ذاته قادر بقدرة هي ذاته
وانه مريد بارادة لا محل لها وان بعض كلام الله تعالى لا محل له وهو قوله كن وبعضه في محل كالامر
والنهي والخبر والاستخبار وان ارادته تعالى غير المراد وان الحجة لا تقوم فيما غاب الا بخبر عشرين
فيهم واحد من اهل الجنة او اكثر وكل هذه القواعد قد تبين بطلانها فيما تقدم الفرقة
الرابعة النظامية اصحاب ابراهيم بن سيار النظام ومن مذهبهم ان الله تعالى لا يوصف بالقدرة
على الشرور وانه لا يقدر ان يفعل بعباده في الدنيا ما لا صلاح لهم فيه ولا ان يزيد في عذاب
اهل النار شيئا ولا ينقص منه وكذلك نعيم اهل الجنة وان معنى كون الباري مريدا لافعاله
انه خالقها ولافعال العباد انه امر بها وان الانسان في الحقيقة الروح والبدن آلتها
وان الطعوم والروائح والاصوات والالوان اجسام وان الجوهر مؤلف من الاعراض وان
العلم مثل الجهل والكفر مثل الايمان وان الله تعالى خلق جميع المخلوقات دفعة واحدة وانه لم يتقدم
خلق آدم على خلق اولاده وانما التقدم والتأخر في الكمون والبروز وان نظم القرآن ليس
بمعجز وان العباد قادرون على الاتيان بمثل القرآن وما افصح منه وان التواتر الذي لا يحصى عددا
يجوز ان يكون كذبا وان الاجماع والقياس ليس بحجة وقالوا بالطفرة والميل الى الرفض و
ان الامامة لا تكون الا بالنص وان النبي صلعم نص على الامامة على علي [illegible] ان عمر كتم ذلك

والظهور

وان من خان فيما دون نصاب الزكوة او ظلم به انه لا يفسق وكل هذه الاقاويل فقد سبق ابطالها
وقولهم ان الامامة لا تثبت الا بالنص فسياتي ابطاله وقولهم ان من خان فيما دون نصاب
الزكوة لا يكون فاسقا فهو خلاف الاجماع الفرقة الخامسة الاسوارية اصحاب الاسواري
وافقوا النظامية وزادوا عليهم بان الله لا يقدر على ما علم انه لا يفعله او اخبر انه
لا يفعله وان الانسان قادر عليه وما زادوه فقد مر ان حاصل الخلاف فيه الى العبارة
دون المعنى الفرقة السادسة الاسكافية اصحاب ابي جعفر الاسكافي ومن مذهبهم ان
الله تعالى لا يقدر على ظلم العقلاء وانما يقدر على ظلم الاطفال والمجانين وهو مبني على تصور الظلم
منه وقد ابطلناه فيما تقدم الفرقة السابعة الجعفرية وهم اصحاب جعفر بن مبشر وجعفر
بن حرب وافقوا الاسكافية وزاد جعفر بن مبشر بان قال في فساق الامة من هو شر من
الزنادقة والمجوس وان اجماع الامة على حد شارب الخمر كان خطا وان سارق حبة منخلع
عن الايمان وهذا ايضا مما سبق ابطاله الفرقة الثامنة البشرية اصحاب بشر بن المعتمر
ومن مذهبهم ان الالوان والطعوم والادراكات وغير ذلك من الاعراض يجوز ان تقع متولدة في
الجسم من فعل الغير وان الاستطاعة هي سلامة البنية وصحة الجوارح وتخليتها عن الافات
وقد سبق ابطال ذلك كله قالوا ايضا ان الله تعالى قادر على تعذيب الطفل ظالما له وانه لو فعل
ذلك كان الطفل عاقلا بالغا عاصيا مستحقا للعقاب وكانهم قالوا ان الله يقدر ان يظلم و
لو ظلم لكان عادلا وهو في غاية التناقض الفرقة التاسعة المزدارية اصحاب عيسى بن
صبيح المكنى بابي موسى المزدار وهو تلميذ بشر بن المعتمر ومن مذهبهم ان الله تعالى قادر ان يكذب
ويظلم ولو كذب وظلم لكان الها ظالما وانه يجوز ان يقع فعل من فاعلين بطريق التولد وان
الناس قادرون على مثل القرآن واحسن منه نظما وان من لابس السلطان كافر لا يورث ولا يرث
وان من قال بروية الله تعالى وان افعال العباد مخلوقة فهو كافر وكل ذلك باطل لما سبق الفرقة
العاشرة الهشامية وهم اصحاب هشام بن عمرو الفوطي ومن مذهبهم الامتناع من اطلاق اسم الوكيل
على الله تعالى وهو خلاف نص القرآن لظنهم ان الوكيل يستدعي موكلا وليس كذلك بل الوكيل بمعنى
الحفيظ ومنه قوله تعالى قل لست عليكم بوكيل اي حفيظ والامتناع من اطلاق القول بان الله تعالى
الف بين قلوب المؤمنين وهو خلاف قوله تعالى ولكن الله الف بينهم وان الاعراض لا تدل على الله ولا على
صدق الرسل ومن ثمة قالوا ان فلق البحر وقلب العصا حية واحياء الموتى لا يكون دليلا على
صدق من ظهر على يده وانه لا دلالة في القرآن على حكم من الحلال والحرام وهو مخالف للمنقول و
الاجماع قالوا ايضا ان الامامة لا تنعقد في حالة الاختلاف وهو خلاف الاجماع وان

الجنة والنار غير مخلوقتين الآن وقد ابطلناه وانكار حصار عثمن وقتله بالغلبة وخلاف ما
شوهد ونقل وان من افتتح الصلوة بشروطها ثم افسدها في آخرها كان اولها طاعة منهيا
عنها وهو خلاف الاجماع الفرقة الحادية عشر الصالحية من اصحاب الصالحي ومن مذهبهم
جواز وجود العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر في الميت ويلزمهم من ذلك جواز ان
يكون الناس امواتا مع هذه الصفات وان لا يكون الله تعالى حيا ايضا وانه يجوز خلو الجواهر
عن الاعراض الفرقة الثانية عشر الحابطية اصحاب احمد بن حابط من اصحاب النظام
ومن مذهبهم ان للعالم الهين قديمين احدهما قديم والآخر محدث وان المسيح هو الذي يحاسب
الناس في الآخرة وانه المراد بقوله تعالى وجاء ربك والملك صفا صفا وانه الذي ياتي في
ظلل من الغمام وهو المعني بقوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته وبقوله يضع الجبار
قدمه في النار وانما سمي المسيح لانه ادرع الجسم الجسماني وحدثه وهولاء كفار مشركون
لاتخاذهم الها غير الله وقد اقمنا الدلالة على ابطال قولهم فيما تقدم الفرقة الثالثة عشر
الحدثية وهم اصحاب فضل الحدثي ومذهبهم كمذهب الحابطية الا انهم زادوا عليهم
بالتناسخ وان الحيوانات جنس متحمل للتكليف وهولاء ايضا كفار مشركون لاشراكهم و
قولهم بالتناسخ فقد ابطلناه وقولهم بان كل حيوان مكلف رد للنص فيما خالف المعقول
وما جاءت به الرسل واجماع المسلمين الفرقة الرابعة عشر المعمرية اصحاب معمر بن عباد
السلمي ومن مذهبهم ان الله تعالى لم يخلق شيئا غير الاجسام ويلزمهم ان لا يكون الله تعالى محييا
ولا مميتا اذ الحيوة والموت عرضان والباري تعالى غير خالق لشيء من الاعراض ويلزمهم
على قود ذلك ان لا يكون لله تعالى كلام لان المتكلم اما من فعل الكلام او بمعنى من قام به
الكلام والرب تعالى ليس متكلما عند هولاء بمعنى قيام الكلام به اذ لا معنى له يزيد على
ذاته عندهم ولا متكلما بمعنى انه فاعل الكلام اذ الكلام عرض والعرض غير مقدور للرب
تعالى على اصلهم وان قالوا ان الكلام جسم فقد ابطلنا قولهم انه اصوات تحل
اذ الجسم لا يقوم بالجسم ويلزمهم على ذلك ان لا يكون الرب تعالى آمرا ولا ناهيا ولا ثم شريعة
اصلا ومن مذهبهم ان الاعراض لا نهاية لها في كل نوع وان الانسان شيء معلوم عالم قادر مريد
مختار ليس بجسم ولا حال في المتحيز وان الله تعالى ليس بقديم لان القدم مشعر بالتقادم
الزمني والباري تعالى ليس بزمني وان الباري تعالى لا يعلم نفسه لان العالم يستدعي ان يكون غير
المعلوم وكل ذلك فقد ابطلناه وان الانسان لا فعل له غير الارادة لان ما في الاعراض
من فعل الجسم ويلزمهم على ذلك ان لا يكون لاحد من الناس مصليا ولا حاجا ولا معتمرا

ولا زانيا ولا سارقا وكلا ذلك كفر وضلال. الفرقة الخامسة عشر الثمامية أصحاب
ثمامة بن الأشرس النميري ومن مذهبهم أن الأفعال المتولدة لا فاعل لها وأن المعرفة
متولدة عن النظر وأنها واجبة قبل ورود السمع وأن اليهود والنصارى والمجوس و
الزنادقة يصيرون في الآخرة ترابا ولا يدخلون جنة ولا نارا وكذا حكمهم في البهائم
وأطفال المؤمنين وأن الاستطاعة سلامة الجوارح عن الآفات وأن من لا يعلم خالقه
من الكفار فهو معذور وأن المعارف كلها ضرورية ولا فعل للإنسان غير الإرادة وما
عداها حادث لا محدث له وأن العالم فعل الله تعالى بطبعه وما ذكروه من الأفعال المتولدة
لا فاعل لها وأن المعرفة متولدة عن النظر فمبني على القول بالتولد وقد أبطلناه. و
أبطلنا أيضا القول بالوجوب قبل ورود الشرع وقولهم أن الكفار لا يدخلون جنة ولا نارا
فهو أيضا خلاف إجماع السلف وما وردت به النصوص من تعذيب الكفار ودخولهم النار و
خلودهم فيها وما ذكروه في الاستطاعة فقد أبطلناه أيضا وقولهم أن من لا يعلم خالقه
فهو معذور فسيأتي إبطاله وقولهم بحدوث حوادث لا محدث لها وأن العالم من فعل الله بطبعه
فقد أبطلناه. الفرقة السادسة عشر الخياطية أصحاب أبي الحسين أبي عمرو الخياط
ومن مذهبهم القول بالقدر وتسمية المعدوم شيئا وجوهرا وعرضا وأن معنى كون الرب
مريدا أنه قادر غير مكره ولا كاره وإن قيل إنه مريد لأفعال نفسه فمعناه أنه خالق لها
ولأفعال العباد فأنه آمر بها وأن معنى كون الرب سميعا وبصيرا أنه عالم بالمسموعات
والمبصرات وأن معنى كون الرب يرى ذاته وغيره وأنه يعلم ذاته وغيره وكل ذلك فقد
سبق إبطاله. الفرقة السابعة عشر الجاحظية أصحاب عمرو بن بحر الجاحظ ومن مذهبهم
أن المعارف كلها ضرورية وأنه لا إرادة شاهدا وأنه لا معنى لها غير كونه ساه
عالما بفعله وأن الإرادة المتعلقة بفعل الغير هي ميل النفس إليه وأن في الأجسام ذوات
طبائع والقول باستحالة عدم الجواهر وأن الله تعالى لا يدخل أحدا في النار ولا يدخله إليها
بل النار هي التي تجذب أهلها إلى نفسها والقول بالقدر ونسبة الخير والشر إلى فعل
العبد ونفي الصفات وأن القرآن جسد يجوز أن ينقلب مرة رجلا ومرة حيوانا وكل
ذلك أيضا مما سبق إبطاله. الفرقة الثامنة عشر الكعبية أصحاب أبي القاسم الكعبي
ومن مذهبهم أن جميع أفعال الرب تعالى واقعة منه من غير إرادة منه وأن الله تعالى لا يرى
نفسه إلا على معنى كونه عالما ولا أنه لا معنى لإدراكه للأشياء غير علمه بها وذلك كله
باطل لما سبق. الفرقة التاسعة عشر الجبائية أصحاب أبي علي الجبائي ومن مذهبهم إثبات

إرادة حادثة لا في محل لكون الباري تعالى مريدا بها وفناء لا في محل عند إرادة فناء العالم
وأن الله تعالى متكلم بكلام يخلقه الله تعالى في محل هو حروف وأصوات وأن المتكلم من
فعل الكلام لا من قام به الكلام وأن الله تعالى لا يرى في الدار الآخرة بالأبصار وأن العبد
خالق لفعله وأن الخير والشر منه أيضا مضاف إليه وأن الاستطاعة قدرة زائدة
على سلامة البنية وأنه يجب على الله تعالى ثواب المطيع وعقاب العاصي عقلا وأن الكائن
الثاني في التخليد لا يعرف إلا بالسمع وأن الإيمان عبارة عن خصال الخير وأن مرتكب
الكبيرة يسمى فاسقا لا مؤمنا ولا كافرا وإن مات من غير توبة فهو مخلد في النار وقد اتفقوا
على إنكار كرامات الأولياء وأنه يجب على الله تعالى إكمال عقول الخلق وتهيئة أسباب التكليف
إذا كلفهم وأن الأنبياء معصومون وهذا كله مما اتفق عليه الجبائية والبهشمية وانفردت
الجبائية بأن الله تعالى عالم لذاته من غير أن يقتضي علما أو حالة توجب كونه عالما وأن
معنى كون الباري تعالى سميعا بصيرا أنه حي لا آفة به وأنه لا يجوز أن يعدم الجوهر والعرض و
ذلك كله فقد سبق إبطاله. الفرقة العشرون البهشمية أصحاب أبي هاشم بن الجبائي و
قد انفرد بأمور منها استحقاق الذم والعقاب من غير معصية وهو خلاف الحكمة و
الإجماع وأن التوبة عن كبيرة لا تصح مع الإصرار على غيرها مع علمه بقبح ما أصر عليه وذلك
يوجب أن لا يصح إسلام الكافر مع إصراره على أداء مظلمة ظلمها وأن التوبة عن الذنب
لا تصح ممن لم يقدر على مثل ذلك الذنب الذي تاب عنه حتى أن الكاذب لو تاب عن الكذب
بعد أن صار أخرس والزاني لو تاب عن الزنا بعد الجب والعنة لا تصح توبته وهو
خلاف قوله عليه السلام التائب من الذنب كمن لا ذنب له وأنه لا يستحيل تعلق علم واحد بمعلومين
على التفصيل ويلزم من ذلك أن يكون الشكر في نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار إذ هو غير
معلوم بعلم واحد ولا بعلوم غير متناهية وأجمعوا على إثبات أحوال الله تعالى غير معلومة
ولا مجهولة ولا قديمة ولا محدثة وهو تناقض فإنه لا يعقل شيء حادث إلا أنه ليس قديما
كيف وأن إثبات حالة غير معلومة مما لا سبيل إليه. وأما الشيعة فإنما ذكروا
فرقة بكفر بعضهم بعضا وقد انقسموا في الأصل إلى ثلاث فرق غلاة وزيدية وإمامية
أما الغلاة فقد افترقوا ثمانية عشر فرقة. الفرقة الأولى السبائية أصحاب
عبد الله بن سبأ الذي قال لعلي عليه السلام أنت الإله حقا حتى نفاه إلى المدائن ولما قتل علي
زعم ابن سبأ أنه لم يمت وفيه الجزء الإلهي وأن ابن ملجم إنما قتل شيطانا تصور
بصورة علي وأنه في السحاب وأن الرعد صوته والبرق سوطه وأنه ينزل إلى

الى الارض بعد هذا وسيملاها وهذه الطائفة اذا سمعوا صوت الرعد قالوا عليك السلام يا امير المؤمنين والمختار كفر هذه الطائفة لانهم قالوا بالهية علي ثم يقال لهم ان كان علي الها حيا وابن ملجم لم يقتل الا شيطانا فان قاتل الشيطان محمود فلم لا تمدحونه بل تلعنون

الفرقة الثانية الكاملية اصحاب ابي كامل كفروا الصحابة بتركهم بيعة علي وكفروا عليا بترك طلب الحق واظهاره ويقولون بالتناسخ وان الامامة نور تناسخ من شخص الى شخص وان ذلك النور قد يكون في شخص نبوة وفي شخص امامة

الفرقة الثالثة البيانية اصحاب بيان بن سمعان التميمي زعموا ان الاله تعالى على صورة انسان وانه يهلك كله الا الوجه لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وان روح الاله حلت في علي ثم بعده في ابنه محمد بن الحنفية ثم بعده في ابنه ابي هاشم ثم بعده في بيان وهذه الطائفة كافرة لقولهم بان كل الاله يهلك ودعوى الالهية على علي واولاده وابنه والالهية لبيان

الفرقة الرابعة المغيرية اصحاب المغيرة بن سعيد العجلي زعم ان الاله تعالى جسم وان صورته صورة رجل من نور على راسه تاج من نور وله قلب تنبع منه الحكمة وانه لما اراد خلق العالم تكلم بالاسم الاعظم فطار فوقع تاجا على راسه ثم انه كتب على كفه اعمال العباد فغضب من المعاصي حتى عرق فاجتمع من عرقه بحران احدهما مالح مظلم والآخر عذب نير ثم اطلع في البحر النير فابصر ظله فانتزع عين ظله وخلق منها الشمس والقمر وافنى باقي ظله وقال لا ينبغي ان يكون معي اله غيري ثم خلق الخلق كله من البحرين فالكفر من البحر المظلم والايمان من البحر النير ثم ارسل الى الناس محمدا وهم ضلال ثم عرض الامانة على السموات والارض والجبال وهي ان يمنعن عليا من الامامة فابين ذلك ثم عرض على الناس فامر عمر بن الخطاب ابا بكر ان يتحمل منعه من ذلك وضمن له ان يعينه على الغدر به بشرط ان يجعل الخلافة له من بعده فقبل منه فاقدما على المنع متظاهرين عليه وذلك قوله تعالى وحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا يعني ابا بكر وزعم هؤلاء ان قوله تعالى كمثل الشيطان اذ قال للانسان اكفر فلما كفر قال اني بريء منك نزلت في حق عمر وابي بكر وهؤلاء يزعمون ان الامام المنتظر زكريا بن محمد بن عبد الله بن الحسين بن علي بن ابي طالب وانه حي لم يمت وهو مقيم في جبل حاجر الى ان يؤمر بالخروج ومنهم من يقول الامام المنتظر هو المغيرة وطريق الرد عليهم ما سبق في الرد على المشبهة

الفرقة الخامسة الجناحية اصحاب عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين يزعمون ان الارواح تتناسخ وان روح الاله تعالى كانت في آدم ثم في شيث ثم صارت

١٩٩

الى الانبياء والائمة حتى انتهت الى علي واولاده الثلثة من بعده ثم صارت الى عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر وانه حي بجبل من جبال اصفهان وانكروا القيامة واستحلوا المحرمات من الخمر والميتة وغيرهما وهؤلاء ايضا كفار لدعواهم الالهية لآدم وغيره ولاستحلالهم المحرمات من غير شبهة

الفرقة السادسة المنصورية وهم اصحاب ابي منصور العجلي يزعمون ان الامامة صارت عن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب عليهم السلام وانه عرج به الى السماء وان معبوده مسح بيده على راسه وقال يا بني اذهب فبلغ عني ثم انزله الى الارض وانه الكسف الساقط من السماء وانه المراد بقوله وان يروا كسفا من السماء ساقطا يقولوا سحاب مركوم وزعموا ايضا ان الرسل لا تنقطع ابدا وكفروا بالجنة والنار ثم احلوا المحرمات واسقطوا الفرائض وزعموا ان الجنة رجل امرنا بموالاته وهو الامام وان النار رجل امرنا ببغضه وهو معاند للامام كابي بكر وعمر وغيرهما وان الفرائض اسماء رجال امرنا بموالاتهم والمحرمات رجال امرنا ببغضهم وهؤلاء ايضا كفار لاستحلالهم المحرمات ورفض الفرائض من غير شبهة

الفرقة السابعة الخطابية اصحاب ابي الخطاب الاسدي زعموا ان الائمة انبياء وان ابا الخطاب كان نبيا وان الانبياء فرضوا على الناس طاعته ثم زادوا وزعموا ان الائمة آلهة وان ابناء الحسن والحسين ابناء الله واحباؤه وان جعفرا اله الا ان ابا الخطاب افضل منه ومن علي بن ابي طالب ويستحلون شهادة الزور لموافقيهم على مخالفيهم ثم افترق هؤلاء بعد قتل ابي الخطاب فمنهم من قال الامام بعد ابي الخطاب معمر وعبدوه كما عبدوا ابا الخطاب وزعموا ان الجنة ما ينالهم في الدنيا من خير ونعيم وان النار ما يصيبهم في الدنيا من المشاق والهموم واستباحوا المحرمات وترك الفرائض ومنهم من قال الامام بعد ابي الخطاب بزيع وان كل مؤمن يوحى اليه تمسكا بقوله تعالى وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله اي بوحي من الله وزعموا ان منهم من هو خير من جبريل وميكائيل وانهم لا يموتون وان الواحد منهم اذا بلغ الى النهاية ارتفع الى الملكوت ومنهم من قال الامام بعد ابي الخطاب عمير بن بيان العجلي الا انهم اعترفوا بانهم يموتون ولا شك في كفر الخطابية لجعلهم الائمة آلهة واستباحة المحرمات وترك الفرائض

الفرقة الثامنة الغرابية الذين قالوا ان عليا كان اشبه بمحمد من الغراب بالغراب والذباب بالذباب وان الله بعث جبريل الى علي فغلط وادى الرسالة الى محمد ولذلك يلعنون صاحب الريش يعني جبريل وقد قال شاعرهم
غلط الامين فجازها عن حيدرة
وهؤلاء صريح تكفيرهم لانكارهم نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وانه لم يكن رسولا من الله في نفس الامر

الفرقة التاسعة الذمية وانما لقبوا بذلك لانهم

يغض

رجال

وخرج بين وقت يوسف بن عمر الثقفي والي العراق فقاتلهم ثم بعد ذلك على قضيته جذع طبيعة لقتل وصلبهم

حيثهم

يدون قدم محمد على الله عليّ لهما وتزعمون ان عليا اله وانه بعث محمدا ليدعو اليه فدعى الى نفسه
ومنهم من قال بالهية محمد وعلي عليهما السلام الا ان منهم من يقدم عليا في احكام الالهية ومنهم
من تقدم محمدا ومنهم من قال بالهية خمسة اشخاص وهم اصحاب العباء محمد وعلي وفاطمة
والحسن والحسين عليهم السلام وان خمستهم شيء واحد وان الروح حالة فيهم بالسوية ولا فضل لواحد
على الآخر ولم يسموا فاطمة بالتانيث بل فاطم ولذلك قال شاعرهم
توليت بعد الله في الدين خمسة نبيا وسبطيه وشيخا وفاطما وهؤلاء لكفارهم لاتخاذهم عليا
الها الفرقة العاشرة الهشامية اصحاب الهشامين هشام بن الحكم وهشام بن سالم
الجواليقي اتفقا على ان الله جسم ذو حد ونهاية ثم ان هشام بن الحكم زعم ان الله تعالى
طويل عريض عميق وان طوله وعرضه وعمقه متساو وانه كسبيكة الصافية يتلالأ
من كل جانب وزعم ان له لون وطعم ورائحة ومجسة وليست هذه الصفات غيره و
انه يتحرك ويسكن ويقوم ويقعد وان بين الله تعالى والاجسام مشابهة لولاها لما دلت عليه و
انه يعلم ما تحت الثرى بالشعاع المنفصل عنه المتصل بما تحت الثرى وحكى ان الله تعالى سبعة
اشبار بشبر نفسه وانه مماس للعرش على وجه لا ينفصل عنه بجزء من الآخر وانه موجد للاشياء
وارادته حركة ليست عينه ولا غيره وانه لا يعلم الاشياء قبل كونها بل يعلمها بعلم لا يوصف
بكونه قديما ولا حادثا لانه صفة والصفة لا توصف وانه متكلم بكلام هو صفة له لا يوصف
بكونه مخلوقا ولا غير مخلوق وزعم ان الاعراض لا دلالة لها على الباري تعالى وان الائمة معصومون
والانبياء غير معصومين لان النبي يوحى اليه معصيته فيتوب بخلاف الامام فانه لا يوحى اليه فيجب
ان يكون معصوما واما هشام بن سالم فزعم ان الله تعالى على صورة الانسان وله حواس خمس ويد
ورجل وانف واذن وعين وفم ووفرة سوداء ونصفه الاعلى مجوف والاسفل مصمت الا
انه ليس لحما ودما وقد سبق ابطال ذلك كله الفرقة الحادية عشرة الزرارية اصحاب
زرارة بن اعين قالوا بحدوث صفات الله تعالى من علمه وقدرته وحيوته وسمعه وبصره وانه
لم يكن قبل هذه الصفات حيا ولا عالما ولا قادرا ولا سميعا ولا بصيرا وهو ايضا باطل بما
سبق الفرقة الثانية عشرة اليونسية اصحاب يونس بن عبد الرحمن القمي زعموا ان الله
على عرشه تحمله الملائكة وهو اقوى منها كالكرسي تحمله رجلاه وهو اقوى منهما وذلك يدل
على احتياج الرب الى خلقه وغيره وهو باطل بما سبق في استغنائه المطلق الفرقة
الثالثة عشرة الشيطانية اصحاب محمد بن نعمان الملقب بشيطان الطاق زعموا ان الله تعالى
نور غير جسماني لكنه على صورة انسان وانه لا يعلم الاشياء الا بعد تكونها وقد ابطلناه

الفرقة الرابعة عشرة الرزامية الذين ساقوا الامامة الى محمد بن الحنفية ثم الى ابنه ثم الى
علي بن عبد الله بن العباس ثم ساقوها في ولده الى المنصور ثم ادعوا حلول الاله تعالى في ابي مسلم
وانه لم يقتل واستحلوا المحارم ومنهم من ادعى الالهية في المقنع وهؤلاء ايضا
كفرة لادعائهم حلول الاله في غيره الفرقة الخامسة عشرة المفوضة زعموا ان الله تعالى
خلق محمدا صلعم وفوض اليه خلق الدنيا وانه الخلاق لها بما فيها ومنهم من قال
هذه المقالة في علي عليه السلام وهو باطل بما ثبت من امتناع وجود خالق غير الله تعالى الفرقة
السادسة عشرة البدائية الذين جوزوا البداء على الله تعالى وانه يريد الشيء ثم يبدو له ويظهر
له ما لم يكن ظهر له والاخبار لا معنى له سوى الاخبار ومنه يقال بدا لنا سور المدينة اي ظهر
بعد ما لم يكن ظاهرا وقال الشاعر ولما بدا لي انها لا تحبني وان هواها ليس عني بمنجل اي
ظهر لي انها لا تحبني بعد ما لم يكن ظاهرا ويلزمه ان يكون الرب تعالى جاهلا بعواقب الامور وقد ابطلناه
الفرقة السابعة عشرة النصيرية والاسحاقية وقد ذكرنا مذهبهم في مسئلة حلول ذات الله
تعالى وصفته في محل وقد ابطلناه الفرقة الثامنة عشرة الاسماعيلية ولهم القاب سبعة الباطنية
والقرامطة والخرمية والسبعية والبابكية والمحمرة والاسماعيلية وسميتهم باطنية
لانهم يزعمون ان للقرآن ظاهرا وباطنا وان المراد منه الباطن دون الظاهر والمعلوم منه
لغة وزعموا ان نسبة الباطن الى الظاهر كنسبة القشر الى اللباب ومنه قوله تعالى فضرب بينهم بسور
له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب وزعموا ان المتمسك بظاهر القرآن والاخبار
معذب بالمشقة في الاكتساب والباطن مؤد الى ترك العمل بالظاهر وهذا القول ماخوذ
من قول المنصورية والجناحية وقد سبق تعريفه وانما سميت بالقرامطة لان اول
من اسس دعوتهم رجل من اهل الكوفة يقال له حمدان قرمط وانما سموا خرمية لاباحتهم
المحرمات ونكاح ذوات المحارم وانما سموا السبعية لانهم زعموا ان الرسل الناطقة
بالشرائع سبعة آدم ونوح وابرهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدي سابع النطقاء
وان بين كل ناطق سبعة ائمة يتممون الشريعة وانه لا بد في كل عصر من سبعة بهم يعرف الدين
وحدوده وبهم يقتدى ويهتدى وهم متفاوتون في الرتبة وهم امام هو المودي عن الله تعالى
وغاية الادلة الى دين الله وحجته وهو الذي يودي عن الامام ويحمل علمه ويحتج به له و
ذو مصة وهو الذي يمتص العلم من الحجة اي يأخذ عنه والابواب والداعي هو الداعي
الاكبر الذي يرفع درجات المؤمنين وداع ماذون وهو الذي ياخذ العهود على الطالبين
من اهل الظاهر فيدخلهم في ذمة الامام ويفتح لهم باب المعرفة والعلم ومكلب وهو

الذي ارتفعت درجته في الدين علم يؤذن له بالدعوة ولكن اذن له بالاحتجاج واذا
احتج على احد من اهل الظاهر وكسر عليه حتى بطلت وربع اذاه المكتسب الى الداعي
ليأخذ عليه وانما سموا مثل هذا مكلبا لان مثله مثل الجارح يحبس الصيد على كلب
الصائد على ما قال تعالى وما علمتم من الجوارح مكلبين والمؤمن هو الذي اخذ عليه العهد
وآمن وايقن بالعهد في ذمة الامام وحرمه قالوا وذلك كما ان السموات سبع
والارضين سبع والبحار سبعة والائمة سبعة وان تدبير العالم منوط بالكواكب
السبعة وهي زحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر وانما سموا
بالبابكية لخروج طائفة منهم مع بابك الخرمي في ناحية آذربيجان وانما سموا بالمحمرة لانهم
لبسوا الحمرة في ايام بابك وقيل لانهم يسمون مخالفيهم من المسلمين حميرا وانما سموا الاسماعيلية
لانهم اثبتوا الامامة لاسماعيل بن جعفر وقيل لانتساب زعيمهم الى محمد بن اسماعيل بن
جعفر واهل دعوة هؤلاء مبني على ابطال الشرائع ودحض النواميس الدينية وذلك
لان ابتداء دعوتهم ان نفرا من المجوس قالوا لم نر عيارنا اجتمعوا فتذاكروا ما كان
اسلافهم عليه من الملك الذي غلب عليه المسلمون وقالوا لا سبيل لنا الى دفعهم بالسيف
لكثرتهم وقوة شوكتهم لكن نحتال لنتأول شرائعهم على وجوه تعود الى قواعد اسلافنا
من المجوس ونستدرج به الضعفاء منهم وكان رأس القوم في ذلك عبد الله بن ميمون
القداح وقيل حمدان قرمط وكانا وكل ما فعلانه انتمى الى غلاة الروافض واستمالهم
بالدعوة الى الامام والحث على متابعته ولم يزل يستدرجهم بمخادعته حتى اجابه
منهم طائفة كبيرة ولهم في الدعوة واستدراج الطغام مراتب الاولى الزرق وهو
ان يكون الداعي فطنا عارفا فيقبول حال المدعو لما يدعوه اليه بحيث لا يدعو غير قابل
ولذلك نهى دعاتهم عن القاء البذر في الارض السبخة وان لا يتكلم بالدعوة في
سراج اي في بيت فيه سراج الثانية التأنيس وهو استمالة كل احد بما يميل اليه
هواه حتى انه ان كان المدعو ممن يميل الى الزهد والورع زين له ذلك وقبح نقائضه
وان كان ممن يميل الى الخلاعة زين له ذلك وقبح نقائضه حتى يحصل به الثالثة
التشكيك والتعليق وهو انه اذا تمكن المدعو بالداعي شككه بعد ذلك في اركان
الشريعة وذلك بان يقول له ما معنى الحروف المقطعة في اوائل السور ولم كانت الحائض
تقضي الصوم دون الصلاة ولم كان الغسل واجبا من خروج المني دون البول ولم كان الركوع
ولم كان السجود اثنين وابواب الجنة ثمانية وابواب جهنم سبعة والصبح ركعتين والمغرب

ظ المسلمين

ثلث والظهر والعصر والعشاء اربعا الى غير ذلك فيشككه ويتعلق قلبه بالعود الى مراجعتهم
في ذلك الرابعة الربط وهي انهم اذا عاد اليهم وراجعهم فيما شككوه فيه قالوا لا تعجل
سنبدأ باخذ المواثيق والعهود وشددوا عليه بقوله تعالى واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم
الآية فاذا اخذ عليه استحلفوه بالايمان التي يعتقدونها ان لا يستر ما يسمعه منهم ولا يفشي
اسرار الائمة ويستثنوه فاذا احلفوه قالوا ان الاشياء التي تشكلت عليك انما تعرفها الائمة
ومن اطلع عليها من قبله ولا تقدر على ذلك الا بان ترتقي من درجة الى درجة حتى ينتهي اليها الخامسة
التدليس وهو ان يدعوا استجابة كل رئيس خطير مثل نفس المدعو اليه والى الاعتقاد به الى
دعوتهم حتى يميل الى ما دعوه اليه السادسة التأسيس وهو تقديم مقدمات مقبولة في
الظاهر للمدعو على وجه يكون سياقها الى ما يدعونه اليه من الباطل السابعة الخلع وحاصلته
الى اسقاط وجوب الاعمال البدنية الثامنة السلخ وهو الخروج عن الاعتقاد الذي هو تمام
الدين وعند انتهاء المدعو الى هذه الرتبة يأخذون في الاباحة والحث على استعمال اللذات
وترك التعبد وما وردت به النواميس الشرعية ويأولون الشرائع كقولهم الوضوء عبارة عن
موالاة الامام والتيمم هو الاخذ من المأذون عند غيبة الامام الذي هو الحجة وان الصلوة
اشارة الى الناطق وهو الرسول بدليل قوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر والغسل
لا يكون واجبا الا نادى عن ذلك انما هو الرسول وان الاحتلام سبق اللسان الى افشاء شيء
من اسرارهم الى من ليس من اهله بغير قصد منه وان غسله تجديد العهد عليه والزكوة تزكية
النفس بمعرفة ما ذهبوا اليه من دينهم والكعبة النبي والباب علي والصفا النبي والمروة علي
والميقات الاساس والتلبية اجابة المدعو اليه والاحرام تحريم النطق بسر من اسرارهم
دون اذنهم ونزع الثياب التي هي عورة لهم والطواف بالبيت سبعا موالاة الائمة
السبعة والصوم هو الامساك عن اظهار اسرارهم والقيامة قيام باحدهم ومنهم من قال
انشاء او دون انقضاء دوره والمعاد عود كل شيء الى الاصل الذي انفصل عنه وان
الجنة راحة الابدان من الشرائع وان النار المشقة اللازمة من الشرائع الى غير ذلك من ترهاتهم
وهذا هو الناموس الاعظم والبلاغ الاكبر الذي عليه مدار اعتقادهم واصل دعوتهم وان الباري
ليس بموجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك في جميع الصفات
فان الاثبات الحقيقي يقتضي المشاركة بينه وبين سائر الموجودات فيما اطلقناه عليه وهو تشبيه
والنفي المطلق يقتضي مشاركته للمعدومات بل هو واهب هذه الصفات ورب المتضادات وربما
خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة فقالوا انه ابدع بالامر العقل التام ثم بتوسطه ابدع

النفس التي ثبت تامة وان النفس لما اشتاقت الى العقل التام احتاجت الى الحركة من النقص
الى الكمال ولن تتم الحركة الا بآلة الحركة فحدثت الافلاك السماوية وتحركت حركة دورية بتدبير
النفس فحدث بتوسطه ذلك الطبايع البسيطة وبتوسط البسايط حدثت المركبات من
المعادن والنباتات وانواع الحيوانات واشرفها نوع الانسان لاستعداده لفيض
الانوار القدسية عليه واتصال نفسه بالعالم العلوي وانه لما كان العالم العلوي مشتملا
على عقل كامل كلي ونفس ناقصة كلي يكون مصدرا للكاينات وجب ان يكون في العالم السفلي
عقل شخص كامل يكون وسيلة الى النجاة وذلك هو الرسول الناطق ونفس ناقصة تكون
نسبتها الى الناطق في تعريف طرق النجاة نسبة النفس الاولى الى العقل الاول فيما يرجع
الى ايجاد الكاينات وذلك هو الاساس وهو الامام الوصي للناطق وكما ان تحرك الافلاك
هو بتحريك العقل والنفس فكذلك تحرك النفوس الى الشرايع بتحريك الناطق والوصي وعلى هذا في كل
عصر ودور الى زمان القيامة وارتفاع التكاليف واضمحلال السنن وبلوغ النفس الناطقة
كمالها وهو اتصالها بالعقول العلوية وذلك هو القيامة الكبرى وعندها تنحل تراكيب الافلاك
والمركبات وتنشق السماء وتتناثر الكواكب وتبدل الارض غير الارض وتطوى السماء كطي السجل
للكتاب ويحاسب الخلق ويتميز الخير عن الشر ويتصل كل بما يناسبه هذا ما كان عليه قدماؤهم
فحين ظهر الحسن بن محمد الصباح جدد دعوته ودعا الناس الى دعوة الامام القائم في كل زمان
وانه حجة ذلك الامام في زمانه وكان خلاصة كلامه ان المفتي في معرفة الله تع اما ان تقول انى
اعرف البارى تع بعقلى ونظرى من غير احتياج الى تعليم معلم صادق او ان تقول لا طريق مع
العقل والنظر الى المعرفة دون تعليم معلم صادق فان كان الاول فليس له الانكار على عقل غيره
ونظره فانه متى انكر عليه فقد علمه اذ الانكار تعليم وهو دليل على ان المنكر عليه محتاج الى
المعلم وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكتفي بكل معلم على الاطلاق كيف كان او انه لا بد له من
معلم صادق فان كان الاول فليس له الانكار على معلم خصمه وان انكر فقد سلم انه لا بد من
معلم صادق وان الثاني وهو انه لا بد من معلم صادق فلا بد من معرفة المعلم الاول
الظفر به والتعلم منه وبان ان الحق مع هذه الفرقة وان راسهم راس المحقين ومن عداهم
مبطلين ورؤسهم رؤساء المبطلين ثم انه منع العوام عن الخوض في العلوم والخواص
عن النظر في الكتب المتقدمة حتى لا يطلع على فضايحهم ثم تمادوا وتفقهوا وتفلسفوا
ولم يزالوا مستمرين على البدعة والاعراض عن الشريعة حتى تحصنوا بالحصون و
تعلقوا بالقلاع فلما كثرت شوكتهم وذهب ملوكها السواقط واظهروا المحرمات واباحوا المسكرات

من اسقاط التكاليف واباحة المحرمات وصاروا كالحيوانات البهم واتباع من غير ضابط
ديني ولا وضع شرعي فنعوذ بالله من الشيطان والتخبط في الاديان وعند هذا فلا بد من
التنبيه على ابطال مقاصدهم وتزييف ما يستدرجون به الطغام والعوام على وجه مختصر
وانه ان بطلان ذلك ما ظهر من ان يحتاج الى البيان فقولهم ان النطقاء سبعة
والائمة سبعة لان السموات سبع والارضين والبحار والايام والكواكب المدبرة سبعة
فتمثيل من غير دليل ثم ليس ذلك اولى من ان يقال ان النطقاء والائمة اثنا عشر وكذلك لان
البروج اثنا عشر والاشهر اثنا عشر او يقال انهم اربعة لان العناصر اربعة والاخلاط اربعة
او بالتوجيهات الى الآلة وكذلك وان قولهم ان السموات سبع ان اخذوه من ظاهر
القرآن وان اخذوه من قول الفلاسفة فالافلاك عندهم تسعة والارض في لحظة كما اسلفنا
من مذهبهم وعلى هذا فكان يجب ان يكون النطقاء والائمة بالسموات ان يكونوا تسعة و
ان قيسوا بالارض ان يكون الناطق واحدا وكذلك الامام واما الاباحة ومحو ظواهر
الشرايع وتاويلها بما تحكم فيه اوهامهم انما يكون مستندا الى العقل والنظر او الى قول الامام
المعصوم كما هو مذهبهم فان كان الاول فالعقل عندهم غير كاف في ذلك ولو كان كافيا لما
احتيج الى الامام المعصوم وان كان الثاني فالامام المعصوم المخبر بذلك لا بد ان يعلم
كونه معصوما بالمعجزة المصدقة لقوله والا لما كان قوله اولى من قول غيره فالعلم بذلك ان
كان حصوله بالعقل والنظر فالنظر عندهم غير معتبر لذلك الا في حق من ثبتت المعجزة على صدقه
وذلك هو الناطق والامام كذلك وان العقل عندهم غير كاف وان كان ذلك معلوما بقوله
على صدقه فرع صدقه فيكون دوريا وان كان معرفة صدقه بامر آخر فلا بد من تصوره
والدلالة عليه وقولهم ان الله ليس بموجود ولا معدوم فهو ابطال لوجود الاله وقد
ابطلناه فيما تقدم وقولهم انه ليس بعالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك في
ساير الصفات فهذا بطلانه في الصفات وما ذكروه من ابداع الرب تع للعقل وبتوسطه
النفس وبتوسط النفس حركات الافلاك وبتوسط حركات الافلاك تحدث المركبات فقد
استقصينا ابطاله ايضا فيما تقدم واذا بطل القول بوجود العقل والنفس العلويين
فقد بطل القول بوجود الناطق والامام بالقياس عليه وسقط بوجوده العقل فقد نافى
النبوات القول بوجوب وجود الناطق وهو الرسول ومثاله في الكاينات وسقط به
وجوب وجود الناطق فلم قالوا بوجوب وجود الامام ولم لا يكفي ما بلغه الينا الناطق
من غير حاجة الى الامام ويكون ما يبينه ويشرعه ويضعه من الضوابط كافيا في المعرفة بعد

موته كما كان ذلك كافيا في جهة ثبوته كيف وان الاحكام اما ان يكون صادقا او لا يكون صادقا فان لم
يكن صادقا فلا فائدة فيه اذ ليس قوله اولى من قول غيره وان كان صادقا فلا بد من معرفة
صدقه ولا سبيل اليه الا بالعلم وعلى هذا فقد بطل ما ذكره الحسن بن الصباح في امر الامام
ووجوب اتباعه ولا نعرف خلافا بين المسلمين في تكفير هذه الطائفة وان حكمهم حكم المرتدين
وسياتي تفصيل القول فيه واما الزيدية فثلث فرق الفرقة الاولى الجارودية
اصحاب ابي الجارود وزعموا ان النبي صلعم نص على علي عليه السلام بالوصف دون التسمية وان الصحابة
كفروا بتركهم الاقتداء بعلي بعد النبي صلعم ثم الامامة بعده في الحسن ثم في الحسين ثم الامامة شورى
في ولدهما فمن خرج منهم عالما فاضلا داعيا الى الله تعالى فهو الامام ثم اختلفوا فمنهم من قال
الامام المنتظر محمد بن عبد الله بن الحسن وانكروا قتله ومنهم من قال الامام المنتظر محمد بن
القاسم ومنهم من ينتظر يحيى بن عمر صاحب الكوفة وسياتي ابطال قولهم فيما بعد الفرقة
الثانية السليمانية اصحاب سليمان بن جرير يزعمون ان الامامة شورى وانها انما ينعقد برجلين
من خيار المسلمين وانها يصح للمفضول مع وجود الافضل واثبتوا امامة ابي بكر وعمر وزعموا ان
الامة اخطأت في البيعة لهما مع وجود علي عليه السلام خطأ لا ينتهي الى درجة الفسق وقضوا بتكفير
عثمان وطلحة والزبير وعائشة مع القطع بانهم من اهل الجنة لما ورد من النصوص في حقهم و
تزكية النبي صلعم لهم الفرقة الثالثة البترية اصحاب بتير النوى وقولهم كقول
السليمانية غير انهم توقفوا في عثمان واما الامامية المطلقة فلم يقل احد منهم بالحلول
غير انهم قالوا بالنص على علي تعيينا وتصريحا وكفروا الصحابة بترك بيعته وتعرضوا
للوقيعة فيهم نسبة لكن هم متفقون على سوق الامامة الى جعفر بن محمد الصادق واختلفوا
في المنصوص عليه بعده وكانوا في الاول على مذهب ائمتهم حتى اختلفت الروايات عن ائمتهم
وتمادى الزمان عليهم فتشعبوا وافترقوا حتى صار بعضهم معتزلة وبعضهم اخبارية اما
مشبهة واما سلفية ومنهم من التحق ببعض الطوائف الغالية اما قولهم بالتنصيص على علي
فسياتي ابطاله فيما بعد واما تكفيرهم لاعلام الصحابة وسلف الامة مع شهادة القرآن و
اخبار الرسول بعدالتهم والرضى عنهم وانهم من اهل الجنة فبعيد اما شهادة القرآن لهم
فقوله لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة وكانوا الفا واربعمائة وقوله تع
في حق المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه وقوله تع
لقد تاب الله على النبي والمهاجرين والانصار الذين اتبعوه في ساعة العسرة وقوله تع وعد
الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض وذلك يدل على علو رتبتهم

وعظم شأنهم وكما اثنى عليهم الله ورسوله وقال النبي صلى الله عليه وسلم عشرة في الجنة ابو بكر
وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير وسعد وسعيد وعبد الرحمن بن عوف وابو عبيدة بن
الجراح الى غير ذلك من الاخبار الواردة في حقهم جملة وافرادا ثم انه لو كان ابو بكر وعمر كافرين
لكان علي بتزويجه ابنته ام كلثوم الكبرى من عمر كافرا او فاسقا حيث عرض ابنته
للزنا لان نكاح الكافر للمسلمة باطل بالاجماع والوطء الواقع فيه يكون زنا وعلي لم يكن كافرا
ولا فاسقا واما الخوارج فقد افترقوا في الاصل الى المحكمة الاولى والبيهسية و
الازارقة والنجدات والصفرية والاباضية والعجاردة اما المحكمة الاولى فهم الذين
خرجوا على علي عند التحكيم وكانوا اثني عشر الف رجل اهل صلاة وصيام وفيهم قال
النبي صلعم يحقر صلاة احدكم في جنب صلاتهم وصوم احدكم في جنب صومهم ولكن لا يجاوز
ايمانهم تراقيهم وهم مجمعون على تجويز الامامة في غير قريش وان كل من نصبوه برأيهم و
عاشر الناس بالعدل واجتنب الجور كان اماما وان غير السيرة وعدل عن العدل وجب
عزله او قتله وجوزوا ان لا يكون في العالم امام اصلا واجمعوا ايضا على تخطئة علي في التحكيم
وتكفيره وتكفير عثمان واكثر الصحابة وتكفير مرتكب الكبيرة اما قولهم انه يجوز ان يكون
الامام من غير قريش فهو خلاف الاجماع من السلف وخلاف قوله عليه السلام الائمة من قريش و
قوله عليه السلام قدموا قريشا ولا تقدموها ثم اما قولهم بجواز خلو العصر عن امام فهو
ايضا خلاف اجماع السلف واما تكفيرهم مرتكب الكبيرة فقد ابطلناه فيما سبق
اما البيهسية اصحاب بيهس ابن الهيصم بن جابر فانهم قالوا الايمان هو الاقرار والعلم
بالله وبما جاء به رسوله حتى ان من واقع ما لم يعلم انه حرام او حلال فليس بمؤمن اذ كان
من حقه ان يعلم الحق ومنهم من خالف في ذلك وقالوا لا يكفر حتى يرفع امره الى
الامام او نائبه فيحده وكل ما ليس فيه حد فهو مغفور ومنهم من قال انه لا حرام
سوى ما في قوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الاية وكل ما سواه
فهو حلال ومنهم من قال ان الامام اذا كفر كفرت الرعية شاهدها وغائبها وقالوا
ان اطفال المؤمنين مؤمنون واطفال الكفار كفار ووافقوا القدرية في
القدر ومنهم من قال ان السكر اذا كان من شراب حلال فلا يؤاخذ صاحبه بما قال او فعل
بخلاف الحرام ومنهم من قال السكر اذا انضم اليه فعل كبيرة فهو كفر اما قولهم ان الايمان
هو الاقرار والعلم فقد ابطلناه فيما تقدم وقوله انه لا حرام الا ما حرم في الاية المذكورة
وان الامام اذا كفر كفرت الرعية فهو ايضا خلاف الاجماع من السلف والقرآن لقوله تع

والانثى والقرن وبذر اخرى وقولهم ان السكر اذا كان من شراب حلال لا يؤاخذ صاحبه
بما فعل وان السكر اذا انضم اليه فعل الكبيرة كان كفرا فهو ايضا خلاف الاجماع من السلف
واما الازارقة اصحاب نافع بن الازرق فانهم كفروا عليا بالتحكيم وقالوا ان عليا
بالتحكيم وقالوا ان عليا هو الذي انزل في شانه ومن الناس من يعجبك قوله في الحيوة
الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام وصوبوا عبد الرحمن بن ملجم لعنه الله اياهم
بقتل علي عليه السلام وقالوا هو الذي انزل في شانه ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء
مرضاة الله وفيه قال مفتي الخوارج وزاهدها وشاعرها عمران بن حطان عليه اللعنة
يا ضربة من تقي ما اراد بها الا ليبلغ من ذي العرش رضوانا اني لاذكره يوما فاحسبه
اوفى البرية عند الله ميزانا وزادوا على تكفير عثمان وطلحة والزبير وعائشة وعبد الله بن
عباس وسائر المسلمين معهم وقضوا بتخليدهم في النار وكفروا القعدة عن القتال وان كانوا
موافقين في الدين ولم يجوزوا التقية في قول ولا عمل واباحوا قتل اولاد المخالفين ونسائهم
واسقطوا الرجم عن الزاني المحصن وحد القذف عن قاذف المحصنين من الرجال دون النساء اذ هو غير
مذكور في القرآن وحكموا بان اطفال المشركين في النار مع آبائهم وجوزوا ان يبعث نبي كافرا
وان علم كفره بعد النبوة وقضوا بان من ارتكب كبيرة فقد كفر وخرج عن الملة وهو مخلد في
النار اما تخطئتهم للصحابة فهو خطأ لما سبق ثم يقال لهم ان كان الآية نازلة في حق علي
فيلزم ان يكون منافقا في وقت رسول الله صلعم واتباع المنافق كفر عندكم ويلزم من ذلك
ان يكونوا كفارا باتباعه في وقعة الجمل وصفين قبل التحكيم وهو مناقض لقولكم انه انما كفر
بالتحكيم واما ما ذكروا في باقي الاحكام فقد خرقوا فيه اجماع من قبلهم فسقطوا اما الاعذار
اما النجدات العاذرية نجدة بن عامر الحنفي انما سموا عاذرية لانهم عذروا بالجهالات في
احكام الفروع وهؤلاء وافقوا الازارقة في تكفير كفره الازارقة من الصحابة وخالفوهم
في باقي الاحكام وقضوا بانه لا حاجة للناس الى امام وانما عليهم ان يتناصفوا فيما بينهم فان
ان راوا اقامته فهو جائز وهؤلاء في جميع ما قضوا به مخطئون اما التكفير فلما سبق
واما الاستغناء عن الامام فلمخالفته الاجماع واما الصفرية اصحاب زياد بن الاصفر
ومذهبهم كمذهب الازارقة في تكفير الصحابة وخالفوهم في تكفير القعدة عن القتال اذا كانوا
موافقين في الدين والاعتقاد وخالفوهم في الرجم وفي تكفير اطفال الكفار وتعذيبهم و
جوزوا التقية في القول دون العمل وحكموا بان ما كان من المعاصي عليه حد فليس لصاحبه
اسم غير الاسم اللازم منه كالحد ولا يكون كافرا وانما يقال له سارق وزان وقاذف

وعلى نحوه وما كان من المعاصي لا حد فيه لعظم قدره كترك الصلوة والصوم فهو كفر و
منهم من جوز تزويج المسلمات من كفار قومهم في دار التقية دون دار العلانية وهؤلاء ايضا
خطؤهم في التكفير تكفير الصحابة كحكم الازارقة واما التكفير بترك الصلوة والزكوة من
غير استحلال فقد ابطلناه وخالفتهم في استحلال تزويج المسلمات من الكفار خرق
للاجماع واما الاباضية اصحاب عبد الله بن اباض فحكموا بان مخالفيهم كفار غير مشركين و
مناكحتهم جائزة وغنيمة اموالهم من السلاح والكراع عند الحرب حلال دون ما سواه
وان دار مخالفيهم دار اسلام وتوحيد دون معسكر السلطان منهم وان شهادة
مخالفيهم مقبولة على اوليائهم وان مرتكب الكبيرة موحد غير مؤمن وان الاستطاعة قبل
الفعل وان افعال العباد مخلوقة لله وان العالم كله يفنى اذا فني اهل التكليف وان
مرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة لا كفر ملة وتوقفوا في تكفير اولاد الكفار وتعذيبهم واختلفوا
في النفاق هل هو شرك ام لا وان الله يجوز ان يبعث الله رسولا بلا دليل ويكلف العباد
بما يوحي اليه مع اتفاقهم على تكفير علي وعثمان واكثر الصحابة وهم مخالفون للاجماع في اكثر
ما قالوه وقد افترقوا اربع فرق الفرقة الاولى الحفصية اصحاب ابي حفص بن ابي
المقدام وقد زادوا على الاباضية بان قالوا ان بين الشرك والايمان خصلة واحدة و
هي معرفة الله فمن عرفه ثم كفر بما سواه من رسول او جنة او نار او ارتكب كبيرة من الكبائر
فهو كافر لا مشرك وقد لزمهم على ذلك ان يحكموا بالمغفرة لليهود والنصارى لانهم غير مشركين عند
لمعرفتهم بالله تعالى على ما قال تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء و
هو خلاف اجماع المسلمين الفرقة الثانية من الاباضية اليزيدية اصحاب يزيد بن انيسة
زادوا على الاباضية بان الله سيبعث نبيا من العجم وينزل عليه كتابا قد كتب من
السماء وينزل عليه جملة واحدة ويترك شريعة محمد صلعم ويكون ملته الصابية المذكورة
في القرآن وحكموا بان اصحاب الحدود مشركون وان كل معصية كبيرة كانت او صغيرة شرك
الفرقة الثالثة منهم الحارثية اصحاب ابي الحارث الاباضي خالفوا الاباضية في القول
بالقدر كما قالت المعتزلة وفي الاستطاعة قبل الفعل وهو باطل لما سبق الفرقة
الرابعة منهم القايلون بطاعة لا يراد بها الله زعموا ان العبد قد يكون مطيعا لله
اذا فعل ما امر به وان لم يقصد الله تعالى بذلك الفعل وقولهم باطل لانه لا عمل الا بنية
لقوله عليه السلام الاعمال بالنيات واما العجاردة اصحاب عبد الرحمن بن عجرد وافقوا
النجدات في مذهبهم وزادوا عليهم بانه يجب البراءة عن الطفل حتى يدعى الى الاسلام ويجب

م

دعاوه اذا بلغ وقضوا بان اطفال المشركين في النار وقد تفرقوا عشر فرق الفرقة
الاولى منهم الميمونيه اصحاب ميمون بن عمران قالوا بالقدر وكون الاستطاعة له وتقديم
الاستطاعة على الفعل وان الله يريد الخير دون الشر وانه لا مشيئة له في معاصي العباد
وان اطفال الكفار في الجنه ونقل عنهم انهم يجوزون نكاح بنات البنين وبنات
البنات وبنات اولاد الاخوة والاخوات وانكروا سورة يوسف من القرآن اما قولهم
بالقدر وتقديم الاستطاعة على الفعل وان الله يريد الخير دون الشر فقد ابطلناه فيما
تقدم واما اباحة ما ذكروه فخلاف الاجماع وما ورد به القرآن الفرقة الثانية
منهم الحمزية اصحاب حمزة بن ادرك وافقوا الميمونيه فيما ذهبوا اليه الا في اطفال الكفار
فانهم قالوا بانهم في النار الفرقة الثالثة منهم الشعيبية اصحاب شعيب بن محمد كانوا
مع الميمونية الا في القدر الفرقة الحازمية اصحاب حازم بن عاصم الخلفية اصحاب
خلف الخارجي والاطرافية الذين عذروا اهل الاطراف في ترك ما لم يعرفوه من الشريعة
اذا اتوا بما يعرف لزومه من جهة العقل قائلون بنفي القدرة باصول اهل السنة وقد نقل
عنهم التوقف في امر علي الفرقة الخامسة المعلومية قائلون بمذهب الحازمية
غير انهم قالوا من لم يعلم الله بجميع اسمائه فهو جاهل به حتى يعلمه بجميع اسمائه فهو مومن وان
افعال العباد مخلوقة لهم الفرقة السادسة المجهولية مذهبهم كمذهب الحازمية
غير انهم قالوا من علم الله ببعض اسمائه دون البعض فهو عارف به مومن وان افعال
العباد مخلوقة لله تعالى وكل واحد منهما يكفر الاخر الفرقة السابعة منهم الصلتية
اصحاب عثمان بن ابي الصلت وقيل الصلت بن الصامت من الصلتيات ذو اعز العجاردة وزعم
ان الرجل اذا اسلم واستجار بنا توليناه وبرئنا من اطفاله اذ لا اسلام لهم حتى يدركوا
فيدعوا الى الاسلام فيقبلوا وقد نقل عن بعضهم انه ليس لاطفال المشركين والمسلمين
ولاية ولا عداوة حتى يبلغوا فيدعوا الى الاسلام فيقروا او ينكروا الفرقة
الثامنة من العجاردة الثعالبة اصحاب ثعلبة بن عامر قائلون بولاية الاطفال
صغارا كانوا او كبارا حتى يظهر منهم انكار الحق بعد البلوغ وقد نقل عنهم ايضا انهم
قالوا ليس للاطفال حكم من ولاية وعداوة حتى يدركوا ويرون ايضا اخذ الزكوة
من العبيد اذا استغنوا ودفعها اليهم اذا افتقروا وقد افترقت الثعالبة اربع
فرق الاولى الاخنسية اصحاب اخنس بن قيس توقفوا في جميع من في دار التقية
من اهل القبلة الا من عرف ايمانه او كفره وحرموا الاغتيال بالقتل والسرقة وانه

لا يبتدأ احد بالقتال حتى يدعى الى الدين فان امتنع قوتل ونقل عنهم انهم جوزوا
تزويج المسلمات من مشركي قومهم وهم على اصول الثعالبة فيما عدا ذلك من المسائل
الفرقة الثانية المعبدية اصحاب معبد بن عبد الرحمن خالفوا الاخنسية في
تزويج المسلمات من المشركين والثعالبة في اخذ الزكوة من عبيدهم ودفعها اليهم
الفرقة الثالثة الشيبانية اصحاب شيبان بن سلمة قائلون بالجبر ونفي القدرة
الحادثة وهو باطل بما سبق الفرقة الرابعة المكرمية اصحاب مكرم العجلي قالوا
بان تارك الصلوة كافر لا من اجل ترك الصلوة بل لجهله بالله وطردوا ذلك في فعل
كل كبيرة وزعموا ان الله تعالى انما يتولى عباده ويعاديهم على ما هم صائرون اليه من موافاة
الموت لا على اعمالهم التي هم فيها اذ هي غير موثوق بدوامها فاذا وصل الى آخر عمره ونهاية
اجله فانه ان كان في تلك الحالة مومنا واليناه وان كان فيها عاديناه وهولاء يخالف
الاجماع بتكفيرهم مرتكب الكبيرة والدليل على ما سبق فاذا حاصل فرق الخوارج عشرون فرقة
وامت المرجية فانهم يرون تاخير العمل عن النية والعقد يقولون لا يضر مع الايمان معصية
كما لا ينفع مع الكفران طاعة وبالنظر الى هذين القولين سموا مرجية لان الارجاء في
اللغة قد يطلق ويراد به التاخير ومنه قوله تعالى ارجه واخاه اي امهله واخره وهو
مطابق للقول الاول وقد يطلق ويراد به اعطاء الرجاء وهو مطابق للقول الثاني و
المرجية الخالصة خمس فرق الفرقة الاولى اليونسية اصحاب يونس النميري زعموا ان
الايمان هو المعرفة بالله والخضوع له والمحبة بالقلب فمن اجتمعت فيه هذه الخصال
فهو مومن ولا يضره مع ذلك ترك الطاعات ولا يعذب عليها والمومن انما يدخل الجنة
باخلاصه لا بعمله وطاعته وزعموا ان ابليس كان عارفا بالله وحده غير انه كفر باستكباره
وترك الخضوع لله تعالى بقوله تعالى وابى واستكبر وكان من الكافرين وقد بينا ابطال معتقد
فيما تقدم الفرقة الثانية العبيدية اصحاب عبيد المكتئب قالوا بان ما دون الشرك
مغفور لا محالة وان العبد اذا مات على ايمانه لا يضره ما اقترف من المعاصي وان علم الله
لم يزل شيئا غيره وان الله على صورة الانسان والرد عليهم في هذه الاقوال فقد تقدم
الفرقة الثالثة الغسانية اصحاب غسان بن الكوفي زعموا ان الايمان هو المعرفة
بالله ورسوله والاقرار بهما وبما جاء من عندهما في الجملة دون التفصيل وان الايمان
يزيد ولا ينقص وقالوا انه تعالى لو قال اعلم ان الله فرض الحج الى الكعبة غير اني لا ادري
اين الكعبة ولعلها بغير مكة كان مومنا ولو قال اعلم ان الله بعث محمدا رسولا ولا

ادري انه الشيخ المشار اليه بالمدينة او غيره لكان مؤمنا وكان غسان يحكي هذه المقالة عن
ابي حنيفة وما ذكروه في تفسير الايمان فقد ابطلناه فيما تقدم واما الشك في ان الكعبة والرسول
فمما لا يستحسنه العاقل لنفسه وهو خلاف اجماع الامة واما حكايته ذلك عن ابي حنيفة
فلعله انما قاله ذريعة لقصد الاستيناس بما قاله فقيه رجل كبير مشهور ومع هذا فان اصحاب
المقالات قد عدوا ابا حنيفة واصحابه من مرجئة السنة ولعل ذلك لانه كان
يخالف القدرية وهم المعتزلة والمعتزلة قد كانوا في الصدر الاول يلقبون كل من خالفهم في
القدر مرجئا او لانه لما كان يقول الايمان هو التصديق بالقلب وانه لا يزيد ولا ينقص
ظن به الارجاء بتاخير العمل عن الايمان وتركه فليس كذلك كيف وقد عرف من مبالغته في العمل و
اجتهاده فيه الفرقة الرابعة الثوبانية اصحاب ثوبان المرجي زعموا ان الايمان هو
المعرفة والاقرار بالله وبرسله وبكل ما لا يجوز في العقل ان يفعله وما جاز في العقل تركه فليس
من الايمان واخروا العمل كله عن الايمان ووافقهم على ذلك ابو مروان غيلان الدمشقي وابو شمر
ويونس بن عمران والفضل الرقاشي ومحمد بن شبيب وصالح الا ان غيلان جمع بين الارجاء و
والقول بالقدر والخروج حيث قال ان الامام يجوز ان لا يكون قرشيا وقد اتفقت عدة
من الجماعة على ان الله لو عفا عن عاص في القيمة عفا عن كل من هو في مثل حاله ولو اخرج احدا
من النار لقد خرج كل من هو في مثل حاله ولم يجزموا القول بان المؤمنين يخرجون من النار و
وما ذكروه في تفسير الايمان وترك العمل وقول ابن غيلان بالقدر والامامة قد مضى
قولهم فقد ابطلناه فيما تقدم الفرقة الخامسة التومنية اصحاب ابي معاذ التومني
زعموا ان الايمان ما كان عاصما عن الكفر وهو اسم لخصال لو تركها التارك او بعضها كفر
ولا يقال لبعضها انه ايمان ولا بعض ايمان وتلك الخصال هي المعرفة والتصديق والمحبة
والاخلاص والاقرار بما جاء به الرسول وكل معصية لم يجمع المسلمون على انها كفر فلا يقال
لفاعلها انه فاسق بل فسق وعصى وان من ترك الصلاة او الصيام مستحلا كفر لتكذيبه
لما جاء به الرسول ومن تركه على نية القضاء لم يكفر ومن قتل نبيا او لطمه كفر لا من
اجل القتل واللطمة بل من اجل الاستخفاف به والعداوة له وبغضه وبه قال
ابن الراوندي وبشر المريسي وزعما ان السجود للصنم ليس بكفر غير انه علامة على الكفر
وما ذكروه في تفسير الايمان فقد ابطلناه وقولهم ان كل معصية لا يكون كفرا لا يقال
لفاعلها فاسق بل فسق وعصى متناقض فانه لا معنى لقولنا فسق غير انه قام به فعل
الفسق ولا معنى للفاسق الا ذلك فهذه هي فرق المرجئة الخالصة ومن المرجئة من

جمع بين الارجاء والقدر كالصالحي ومحمد بن شبيب وابي شمر وغيلان فاما الصالحي فزعم
ان الايمان هو المعرفة بالله تعالى على الاطلاق وانه للعالم صانعا فقط والكفر هو الجهل
به على الاطلاق وزعم على ذلك ان القول بان الله ثالث ثلثة ليس بكفر ولكنه لا يظهر الا
من كافر وان الايمان يصح مع جحد الرسول عقلا ولا يصح سمعا لقول الرسول عليه السلم من لا
يؤمن بي فهو كافر وزعم ايضا انه لا عبادة لله سوى الايمان به واما ابو شمر المرجي
فانه زعم ان الايمان هو المعرفة بالله تعالى والمحبة والخضوع له بالقلب والاقرار به انه
واحد ليس كمثله شيء فقط دون كل علم تقوم حجة الانبياء فاذا قامت حجة الانبياء فالاقرار
والمعرفة بما جاؤا به فليس من الايمان الاصلي وليس كل خصلة من خصال الايمان ايمانا و
لا بعض ايمان واما غيلان فانه قال الايمان هو المعرفة الثانية المكتسبة بالله تعالى و
المحبة والخضوع له والاقرار بما جاء به الرسول والمعرفة الاولى اضطرارية وهو علم بان للعالم
صانعا فليس من الايمان واما النجارية اصحاب الحسين النجار فهم وافقوا الصفاتية
من السنة في القول بان الله تعالى خالق افعال العباد وان الاستطاعة مع الفعل و
ان العبد مكتسب وهم يوافقون المعتزلة في نفي الصفات الوجودية عن ذات الله تعالى ونفي
الرؤية والقول بحدوث كلام الله تعالى ووافقهم على ذلك ضرار بن عمرو وحفص الفرد
ثم افترقوا ثلث فرق الفرقة الاولى البرغوثية زعموا ان كلام الله تعالى حادث وانه
اذا قرئ فهو عرض واذا كتب فهو جسم وهو كفر بارد ولا يستحيي من له ادنى مسكة من
العقل لم يلزمهم على ذلك ان كلام الله تعالى اذا كتب بنجاسة صارت تلك الحروف المقطعة
من تلك النجاسة من كلام الله تعالى بعد ان لم تكن كلاما وهو محال الفرقة الثانية الزعفرانية
زعموا ان كلام الله تعالى غيره وان كل ما هو غيره فهو مخلوق ومع ذلك قالوا ان من قال
ان القران مخلوق فهو كافر ولعلهم يقولون بان رب القران اهلك من قال ان القران
مخلوق فان ارادوا نفي كونه مخلوقا بمعنى الاختلاق والكذب يكون حجة والا فهو
متناقض الفرقة الثالثة المستدركة استدركوا على الزعفرانية وقالوا كلام الله
مخلوق مطلقا غير ان النبي صلعم قال كلام الله غير مخلوق واجتمعت الامة على ذلك
فوافقناهم وحملنا قولهم غير مخلوق اي على هذا الترتيب والنظم من الحروف والاصوات
بل مخلوق على غير هذه الحروف بعينها وهذه حكايته عنها وزعموا ان اقوال مخالفيهم كلها
كذب وضلالة حتى انه لو قال لا اله الا الله فهو له كذب وضلال والقائل بهذه المقالة
خارج عن العقل فانه اذا قال المخالف لهم لا اله الا الله محمد رسول الله ان كان اخباره على خلا

ما المخبر عليه فيلزم ان يكون ثم اله غير الله وان لا يكون محمد رسول الله وهو محال وان كان
اخباره على وفق ما المخبر عليه ممتنع ان يكون اخباره كذبا فبطل الله يلعنه صدقا وايضا ثم
يلزمهم ان يخالفهم اذا قال لزعمهم الكل مؤمن انه ان كان صادقا فقد نقضوا
مذهبهم وان كان كاذبا لصادق انه ليس بمؤمن فهم غير مؤمنين واما الجبرية
فالجبر عبارة عن نفي الفعل عن العبد حقيقة واضافته الى الرب تعالى والجبرية صنفان
الجبرية خالصة وهي التي لا تثبت للعبد فعلا ولا كسبا كالجهمية والى جبرية متوسطة
وهي التي لا تثبت للعبد فعلا ولكن تثبت له كسبا كالاشعرية والنجارية والضرارية
وهم اصحاب جهم بن صفوان واما المتوسطة فقد عرف مذهبهم فيما تقدم وقد زعمت
الجهمية الخالصة ان الانسان لا يوصف بالاستطاعة على الفعل بل هو مجبور بما يخلقه الله
له من الافعال على حسب ما يخلقه في سائر الجمادات وان نسبة الفعل اليه انما هو بطريق المجاز
كما يقال جرى الماء وطلعت الشمس وتغيمت السماء وامطرت واهتزت الارض وانبتت
واثمرت الشجرة الى غير ذلك مع ان لم يكن ذلك من فعل المنسوب اليه ولا من كسبه و
هذا فقد ابطلناه فيما تقدم في العقيدة الحادثة وزعموا ايضا ان الله تعالى لا يعلم الشيء
قبل وقوعه وان علمه حادث لا في محل وقد ابطلناه ايضا ومن مذهبهم امتناع
اتصاف الرب تعالى بما يصح ان يوصف به غيره لانه يكون ذلك موجبا للتشبيه وذلك ككونه
شيئا وحيا وعالما ولا يمتنع من اتصافه بما لا يشاركه فيه غيره ككونه خالقا و
فاعلا ويلزمهم من ذلك ابطال اكثر ما ورد به القرآن والسنة من الاسماء الحسنى كالرحيم
والعالم والشاكر والشكور والوتر والحي والسميع والبصير واللطيف والخبير
والحكيم ونحو ذلك وهو خلاف النصوص والاجماع ومن مذهبهم ان الجنة والنار
تفنيان بعد دخول اهلهما فيهما وتلذذ اهلها فيها حتى لا يبقى غير الله وهذا يكذبه قوله تعالى
اكلها دائم وظلها وقوله تعالى عطاء غير مجذوذ اي غير مقطوع ومن مذهبهم ايضا
موافقة المعتزلة في نفي الرؤية واثبات خلق الكلام وايجاب المعارف بالعقل قبل
ورود الشرع وهو باطل لما سبق واما المشبهة فقد اتفقوا على تشبيه الله تعالى
بالمخلوقات وتمثيله بالحادثات ولذلك جعلناهم فرقة واحدة وان كانت طرقهم
في التشبيه متفاوتة واقاويلهم فيه مختلفة فمنهم مشبهة غلاة الشيعة كالسبائية
والبيانية والمغيرية والجناحية والخطابية والذمية والهشامية والرزامية
والنصيرية والاسحاقية على ما حققناه من مذهبهم القائلة بالتجسيم والحركة والانتقال

والحلول

والحلول في الاجسام الى غير ذلك ومنهم مشبهة الحشوية كمضر وكهمس والهجيمي و
غيرهم فقد نقل عنهم انهم اجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين
وانهم يزورونه في الدنيا ويزورهم حتى نقل عن بعضهم انه قال اعفوني عن الفرج و
اللحية واسألوني عما وراء ذلك وقال ان معبوده جسم من لحم ودم وله جوارح
واعضاء من يد ورجل ورأس وعينين واذنين وانه اجوف من اعلاه مصمت من اسفله
وانهم اجروا اكثر ما ورد من اخبار الصفات على ما تقدم في اخبار التشبيه على ظاهرها
ومنهم مشبهة الكرامية اصحاب ابي عبد الله محمد بن كرام وفرقهم متعددة واقوالهم في
التشبيه مختلفة غير انها لما لم تكن منسوبة الا الى معتبر من ائمتنا الاعراض عن اقوال
الشاذة منهم واقتصرنا على اقوال ذوي عقولهم واتفقوا على ان الله مستقر على العرش مماس
له من الصفحة العليا وانه بجهة فوق ذاته وانه مما يجوز عليه الحركة والانتقال والنزول
ومنهم من قال استواؤه بالعرش ومنهم من قال انه بعض العرش ومنهم من قال
انه محاذ للعرش لكن منهم من قال بينهما بعد متناه ومنهم من اطلق لفظ الجسم عليه تعالى
ثم منهم من اثبت كونه متناهيا من جميع جهاته ومنهم من اثبت له النهاية من جهة
تحت دون غيرها ومنهم من نفى النهاية عنه مطلقا واتفقوا على جواز حلول
الحوادث بذاته وانها لا تبقى على الحوادث الخارجة عن ذاته وزعموا انه انما يقدر
على الحوادث الحادثة في ذاته دون غيرها واوجبوا على الله تعالى ان يكون اول ما يخلقه
حيا يصح منه الاستدلال وزعموا ان النبوة والرسالة صفتان قائمتان بذات الرسول
سوى الوحي اليه وسوى امر الله تعالى له بالتبليغ عنه وسوى اظهار المعجزة على
يده وسوى عصمته عن المعاصي وان من كان فيه تلك الصفة فانه يجب على الله ارساله
وفرقوا بين الرسول والمرسل من جهة ان الرسول هو المتخلي الذي قام به والمرسل
هو من ارسله الله تعالى ارسله واجازوا ان يكون الرسول غير مرسل ولم يجيزوا المرسل
غير رسول وان الرسول لا يجوز عزله بخلاف المرسل وزعموا انه لا يجوز في الحكمة
الاقتصار على رسول واحد وجوزوا وجود امامين في عصر واحد وقضوا بان
عليا عليه السلام ومعاوية كانا امامين في عصر واحد غير ان امامة علي على وفق السنة
وامامة معاوية على خلاف السنة ومع ذلك اوجبوا طاعة رعيته له وزعموا
ايضا ان الايمان هو الاقرار الذي وجد في الذر حين قال تعالى الست بربكم
قالوا بلى فقولهم بلى في الذر هو الايمان وان ذلك الايمان باق في جميع الخلائق على

السوية غير المرتدين وان ايمان المنافقين مع كفرهم كايمان الانبياء عليهم السلام سوآء
الجميع في ذلك وان الاتيان بكلمتي الشهادتين ليس بايمان الا اذا اقترنت بعد الردة و
ان نكير الايمان ليس بايمان وهذه حكاية مذهب المشبهة واما نحن فقد ابطلنا فيما
تقدم كل ما قالوه من التجسيم والتصوير والحركة والانتقال والصعود والنهاية
والحلول والجهة والاستقرار على العرش وحلول الحوادث في ذاته تعالى وايجاب الفعل
على الله تعالى والتحسين عليه كل قول في موضعه وبينا ايضا ان الرسول لم يكن رسولا
لمعنى في ذاته ولا لصفة من صفاته وانه لا معنى لكونه رسولا الا قول الله له ارسلتك
او انت رسول فبلغ عني وعلى هذا فقد بطل قولهم انه يكون رسولا وهو غير مرسل وان
الرسول لا يجوز عزله بخلاف المرسل واما قولهم بجواز نصب امامين في عصر واحد فليس
ذلك بدعا وهو مختلف فيه بين اصحابنا على ما بيناه واما المحتج في قولهم بصحة امامة
معوية لعذا ... فان امامته على خلاف السنة كيف وان الامة من السلف مجمعة
على ان معوية لم يكن اماما في زمن امامة علي عليه السلام وما ذكره في فصل الايمان من ان الايمان
هو الاقرار الموجود في الذر وان يكون نكير الايمان ليس بايمان يوجب ان لا يكون احد من
المرتدين مامورا بالايمان وان يكون المنافق الكافر مؤمنا وهو خلاف اجماع الامة من
السلف فهذه هي الفرق الضالة الهالكة المستوجبون للنار بقول النبي صلى الله عليه وسلم
وهي اثنان وسبعون فرقة عشرون قدرية واثنان وعشرون شيعة وعشرون خوارج
وخمس مرجئة وثلث نجارية وفرقة جهمية وفرقة مشبهة واما ما رواه كثير من
الفرق الهالكة وارباب الاقوال المضلة فانها وان كانت منتشرة خارجة عن الحصر غير
ان منها ما هو متفرع على ما سبق من اقوال الفرق الهالكة ومنها ما هو من اقوال العوام
الطغام وحثالة الناس ممن لا يوبه له لعدم اصالته في العلم وخساسته من اهل
النظر فلا نكلم بعد ما خرنا بالمقالات ولم نعتد بخلافهم ولا خلافهم واما الفرقة
الناجية وهي الثالثة والسبعون فهي ما كانت على ما كان النبي صلعم وسلف الصحابة على ما
سبق من قوله عليه السلام حين قيل له من الفرقة الناجية قال هم الذين على ما انا عليه
واصحابي وهذه الفرقة هي الاشاعرة والسلف من المحدثين واهل السنة والجماعة و
ذلك لانهم لم يخلطوا اصولهم بشيء من بدع القدرية والشيعة والخوارج والمرجئة
والنجارية والمشبهة كما سبق تحقيقه من بدعهم واقوالهم بل هم مجمعون على حدوث
العالم ووجود الباري تعالى وانه لا خالق ولا مبدع سوى الله تعالى وانه قديم لم يزل لا

كل حزب بما لديهم فرحون

يزال وانه متصف بصفات الجلال من العلم والقدرة والارادة ونحو ذلك مما سبق تحقيقه
وانه لا شبيه له ولا نظير له وانه لا يحل في شيء ولا هو محل للحوادث وانه ليس في جهة
ولا في حيز ولا يجوز عليه الحركة والانتقال وانه يستحيل عليه الجهل والكذب وسائر صفات
النقص وانه لا شريك له ولا ضد ولا ند وانه مرئي للمؤمنين في الآخرة وانه لا يكون الا
ما يريد وما اراده فهو كائن وانه غني عن خلقه غير محتاج الى شيء وانه لا يجب عليه شيء
بل ان اثاب فبفضله وان عاقب فبعدله وانه بري عن المقاصد والاغراض في فعله
ولا يوصف فيما يفعل بجور ولا ظلم وانه واحد غير متبعض ولا له حد ولا نهاية وانه
غير محجور عليه في فعله بل ما شاء كان وما لم يشا لم يكن وله الزيادة والنقصان في مخلوقاته
ومبتدعاته واجمعوا على المعاد والحشر والمحاسبة وخلق الجنة والنار وخلود
نعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار من الكفار وجواز العفو عن المذنبين وشفاعة
النبي صلعم وان اهل بيعة الرضوان واهل بدر من اهل الجنة واما في الامامة فعلى ما
سبق تحقيقه فان قيل فاذا حكمتم على اهل البدع والاهواء من الفرق الضالة انها
هالكة من اهل النار في الآخرة فما حكمهم في الدنيا قلنا اختلف المسلمون في ذلك فنقل
عن ابي الحسن الاشعري وكثير من اصحابه وعن جماعة من ائمة الفقهاء كالشافعي وابي حنيفة
ان المخالفين للحق من اهل القبلة مسلمون حتى نقل عن الشافعي انه قال لا ارد شهادة احد من
اهل الاهواء غير الخطابية فانهم يعتقدون جواز الشهادة لاوليائهم على اعدائهم زورا
ومن اصحابنا من قال بتكفيرهم اما القدرية ففي وجوه سبعة الاول قوله عليه السلام القدرية
مجوس هذه الامة وقد اختلف اصحابنا في حكم مجوسيتهم فمنهم من قال انهم مجوس حقيقة فلو بذلوا
ما لا يحقنون به دماءهم قبل منهم فعلى هذا لا تؤكل ذبائحهم ولا تنكح نساؤهم ولو قتل واحد
منهم بغير حق كان كالمقتول من اهل الذمة فعليه مثل دية المجوسي وهو اختيار الاستاذ ابي
اسحق ومنهم من قال حكمهم حكم المرتدين فلا يقبل منهم الجزية ولا تؤكل ذبائحهم ولا تنكح نساؤهم
ولا دية على قاتل احد منهم وان الحق احد منهم بدار الحرب وسبي ... الثاني انكار
الصفات وجهلهم بالله تعالى الثالث مخالفتهم لاجماع الامة على ان فعل الله خير من فعل
غيره ... الرابع قولهم بخلق القرآن
ومخالفتهم لقوله عليه السلام من قال القرآن مخلوق فهو كافر الخامس انكارهم كون الرب تعالى مريدا
لجميع الكائنات ومخالفة الاجماع في قوله ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن السادس
انكارهم للرؤية وقد قال تعالى بل هم بلقاء ربهم كافرون السابع اثباتهم كون المعدوم شيئا وذاتا

ثابتة في العدم مع انكارهم لها ثم للاحوال وذلك يوجب كون الذوات ووجودها لله
ويلزم منه قدم الجواهر والاعراض وخروجها عن ان يكون حاصله بفعل الله تعالى واما
الشيعة والخوارج فلتكفيرهم اعلام الصحابة ومن شهد له القرآن وقول الرسول المعصوم
بالتزكية والايمان وانه من اهل الجنة على ما سبق فيكون ذلك تكذيبا لله والرسول ومكذب
الله والرسول يكون كافرا ولان الامة مجمعة على ان من كفر احدا من الصحابة فهو كافر
ولان النبي صلعم قال من قال لاخيه يا كافر فقد باء به احدهما وتكفير من كفر الصحابة
اولى واما المشبهة فمرجوحة مثل الاول لاعتقادهم ان الله جسم وجهلهم به
الثاني لكونهم عابدين الجسم وهو غير الله فيكون كفرا كعابد الصنم الثالث انه
قال لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم وانما كفرهم لانهم قالوا ان غير الله هو
الله ومن قال ان الجسم الله فقد قال ان ما هو غير الله هو الله اذ الجسم غير الله واما الاستاد
ابو اسحق فقد قال من كفرني كفرته والا فلا وكان ذلك انما هو التفصيل وهو انه لما
كان من البدع المضلة ولا تؤول الى الجهالة يرجع الى اعتقاد وجود اله غير الله
وحلول الاله في بعض اشخاص الناس كما هو المنقول عن بعض غلاة الشيعة كالخطابية
والشاتية والجناحية والخياطة والذمية والرزامية والنصيرية والاسحاقية
او الى انكار رسالة محمد صلعم وذمه كالمنقول عن الغرابية والذمية او الى
استباحة المحرمات واسقاط الواجبات الشرعية وانكار ما جاء به الرسول
كقول الجناحية والمنصورية والخطابية وما اشبهها فيه فذلك مما لا نعرف خلافا
بين المسلمين في التكفير به واما ما عدا ذلك مما اشرنا اليه من المقالات المختلفة فلا
يبعد ان يكون معتقدها وقائلها مبتدعا غير كافر وذلك لانه لو توقف الايمان على
امر غير التصديق بالله ورسوله وما جاء به من معرفة المسايل المختلف فيها في
اصول الديانات فما عددناه لكان من الواجب على النبي صلعم ان يطالب الناس
بمعرفته والبحث عنه وعن كيفية اعتقاده كما وجب عليه المطالبة بالشهادتين
والبحث عن اعتقادها وكيفيتها وحيث لم يجر منه شي من ذلك في زمانه مع العلم
بان آحاد العرب ومن لم يكن له قدم راسخ في النظر والاستدلال لم يكن عارفا
بآحاد تلك المسايل ولا عالما بها علم ان ذلك مما لا يتوقف عليه اصل الدين وعليه
جرى الصحابة والتابعون الى وقتنا هذا وما لا يكون شرطا في الايمان ولا الايمان
متوقف عليه فالجهل به لا يكون كفرا واما قوله صلعم القدرية مجوس هذه الامة فخبر واحد

وخبر الآحاد لا يثبت به التكفير والقول بانهم انكروا الصفات لا نم ان منكر
الصفات كان كافرا اذ هو دعوى محل النزاع قولهم لانهم جاهلون بالله قلنا
مطلقا او من وجه الاول ممنوع فان الجاهل باحد الصفتين لم يكن جاهلا بالله
مطلقا والثاني مسلم ولكن لا نم انه يلزم ان يكون موجبا للتكفير ولو كان ذلك موجبا
للتكفير فلا يخفى ان اصحابنا ايضا قد اختلفوا في صفات زايدة على ما اثبتناه من
الصفات فيلزم ان يكون من انكر الصفات الزايدة كافرا ايضا والقول بانهم خالفوا
اجماع الامة في ان فعل الله خير من فعل العبد لا نم ان مخالف الاجماع مطلقا كافر
ولهذا فانه لو اعتقد المعتقد ان الملك ليس بمعجز فانه لا يكون كافرا بالاجماع
وان كان الامة مجمعة على كونه معجزا والقول بانهم قالوا بخلق القرآن لا نم ان من قال بذلك
يكون كافرا وقول علمائنا ان من قال القرآن مخلوق فهو كافر محمول فلا يثبت به التكفير
ولئن سلمنا ذلك لكنه اراد به الخلق بمعنى الاختلاق ومعنى الكذب الاول ممنوع والثاني مسلم
ولهذا فان اهل القبلة لا يقولون ان القرآن مخلوق بمعنى انه كذب والقول بانهم انكروا كون
الرؤية حقا مع الخبر الثابت لا نم انه كفر قولهم انهم خالفوا الاجماع في قولهم ما شاء الله
كان وما لم يشا لم يكن قلنا انما يصح ان لو كان نحو ما نقلنا العموم وليس كذلك واذا كان
في العموم فغايته مخالفة الاجماع ولا نم انه كفر مطلقا على ما تقدم والقول بانهم انكروا
الرؤية مسلم ولكن لا نم ان انكار الرؤية كفر وقوله تعالى وهم بلقاء ربهم كافرون انما يلزم
منه التكفير بانكار الرؤية ان لو كان المراد باللقاء الرؤية وهو غير مسلم بل امكن ان
يكون المراد به ثواب ربهم وعقابه لا رؤيته ولهذا فان اهل القبلة لا يكفرون بالقول
بانهم اثبتوا كون المعدوم شيئا لا نم انه كفر بل الكفر انما هو في اعتقاد قدم الجواهر
والاعراض ولا يلزم من قدم شيئيتها قدم وجودها اذا الثبوت اعم من الوجود كما
تقدم من مذهبهم وغايته ما يلزم منه انه بالاحوال على راي المعتزلة انكار كون
الوجود حالا ولا يلزم من ذلك اتحاد معنى الذات والوجود واما تكفير الروافض
والخوارج بتكفيرهم بعض الصحابة فدعوى محل النزاع قولهم انهم كذبوا الله ورسوله
انما يلزم ذلك مع اعتقادهم تناول التزكية من الله ورسوله لمن كفروه وليس كذلك وما ورد
في حق آحاد الصحابة فرضنا بتكفيره فاخبار آحاد لا تكفر مخالفها ويعتقد انها كذب
متحامل فانما يلزم التكذيب والكفر في حق الروافض والخوارج ان لو لم يكن متاولا
واما اذا كان متاولا فلا يلزم التكفير لمن كفر بعض الصحابة وعلى هذا فلم قلتم ان تكفيرهم

لهم من غير تاويله ووجه التاويل يحتمل لما ورد في حقهم على شرط سلامة العاقبة من الكفر و
سلامة العاقبة غير معلومة والا لكان الصحابة معصومين من الكفر ولم يقل به قايل
ثم لم ان الامة مجمعة على ان من كفر احدا من الصحابة فهو كافر فان مع التاويل او لامع
التاويل الاول ممنوع والثاني مسلم ثم قالوا ان الروافض والخوارج عندنا ولم
يكفرهم بعض الصحابة وقوله عليه السلام من قال لاخيه يا كافر فقد باء به احدهما قلنا خبر الاحاد
فلا يحتج به في التكفير ويقصد بان يكون متواترا فيتعذر حمله على ظاهره ولهذا فان من
ظن بشخص انه يهودي فقال له يا كافر فانه لا يلزم كفر واحد منهما فلا بد من التاويل وعند ذلك
فامكن تاويله بما اذا قال له يا كافر مع اعتقاد اسلامه وذلك خارج عن محل النزاع وانما
يكفر المشبهة باعتقادهم كونه جسما انما يلزم ذلك ان لو قالوا انه جسم كالاجسام وليس
كذلك قولهم انهم جاهلون بالله تعالى مما سبق قولهم انهم عبدوا الجسم وهو غير الله فمن عبد
غير الله فهو كافر قلنا انما يلزم ذلك مع اعتقاده انه غير الله وليس كذلك فخرج عليه عابد الصنم
فانه يعتقد انه غير الله قولهم من اعتقد ان الجسم اله فقد اعتقد غير الله الها ومن اعتقد
غير الله الها فقد كفر لقوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم قلنا امكن
ان يكون تكفيرهم لاعتقادهم ان المسيح اله لكونه جسما كالاجسام وذلك غير متحقق فيما نحن فيه
فلا يلزم التكفير فان قيل قولهم لو توقف اصل الدين على معرفة هذه المسايل لوجب على النبي عليه السلام
المطالبة بها والبحث عنها كما في الشهادتين ومعلوم انه لم يكن يطالب بها فانا نعلم انه كان
يطالب الناس بمعرفة ما في كتاب الله ورسوله والكتاب والسنة مشتملان على احاد هذه
المسايل ولهذا وجدنا كل واحد من ارباب المقالات محتجا في نصرة ما يراه بكثير من
الكتاب والاخبار وان سلمنا انه لم يطالبهم بذلك ولم يبحث عنه ولكن لا يدل ذلك على عدم
توقف اصل الدين عليه ولهذا فانه لم ينقل عنه انه باحثهم في حدوث العالم ووجود
الصانع ودلالة المعجزة على صدق الرسول مع انه لا يصح اصل الدين دون معرفة هذه
الامور ثم وان سلمنا ان احاد هذه المسايل مما لا يتوقف عليها اصل الدين فلا خلاف
ان اصل الدين متوقف على معرفة وجود الصانع ووحدانيته ومعرفة الرسول ودلالة
المعجزة على صدقه ومعرفة كون العبد غير فاعل لافعاله ومن اثبات الصفات
يكون كافرا ثم كفانا وسائر مذاهبهم ان من قال ان العبد غير خالق لافعاله فانه يلزمه
من ذلك سد باب اثبات الصانع ومعرفة صدق الرسول اما الاول فلان الطريق
في معرفة اثبات الصانع واحتياج العالم في حدوثه الى الفاعل انما هو قياسه على حاله

افعاله

افعال الباني في حدوثها فمن انكر كون العبد فاعلا لافعاله فقد سد باب اثبات الصانع
واما الثاني فهو ان افعال العبيد منها ما هو قبيح كالمعاصي فلو كان الرب هو الفاعل لكان
فاعلا للقبائح ولو جاز ذلك عليه لجاز عليه اظهار المعجزات على ايدي الكذابين ولانتفى
مع ذلك الوثوق بصدق الرسول واما اثبات الصفات وانه يفضي الى جحود الالهية
امعدو الى امتناع الوثوق بصدق الرسول اما الاول فهو ان القدم اخص وصف الاله
تعالى كما سبق فمن اثبت صفات قديمة زايدة على الذات فقد اثبت قدماء كثيرة والقدماء
الهة ومن اثبت الهة غير الله فهو كافر لقوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة
واما الثاني فلانه يلزم من كونه مريدا بارادة قديمة لكل الكاينات ان يكون مريدا
للقبايح اذ هي من جملة الكاينات ويجوز ذلك على الله تعالى وجب تجويز اظهار المعجز على ايدي
الكذابين على ما تقدم وذلك مما يتعذر معه معرفة الرسول والجواب قولهم انه
كان يطالب الناس بمعرفة الكتاب والسنة والكتاب والسنة مشتملان على هذه المسايل
قلنا الحق كذلك فان جملة الكتاب والسنة وان كان مشتملا على هذه المسايل غير ان النبي عليه السلام
كان في ابتداء البعثة يحكم باسلام من اقر بالشهادتين مع ان الكتاب والسنة لم يكونا موجودين
جميعا في ابتداء البعثة لانهما انما وردا شيئا فشيئا الى آخر حياته عليه السلام وما لم يكن
موجودا في ابتداء الاسلام فلا يكون معلوما وان سلمنا تكامل الكتاب والسنة في
ابتداء الاسلام غير انا نعلم ان احاد العربان ومن لم يكن من اهل النظر والمعرفة
لم يكن عالما بما اشتمل عليه الكتاب والسنة ومع ذلك فانه كان يحكم عليه بالايمان بمجرد الاقرار
بالشهادتين ولو توقف الايمان على هذه المسايل لما حكم بايمانه الا بعد تكامل معرفته
بها قولهم كانه لم يبحث معهم في هذه المسايل حتى حكم في حدوث العالم ووجود الصانع
ودلالة المعجزة على صدق الرسول قلنا انما لم يبحث معهم في حدوث العالم ووجود
الصانع ودلالة المعجزة على صدق الرسول لان ادلة هذه الامور ظاهرة جلية لا تخفى
على كل احد وذلك لان العالم في غاية الحكمة والاتقان فدلالته على وجود الصانع الفاعل
له ضرورية ودلالة كونه مفعولا للفاعل على كونه حادثا ايضا ضرورية والا لكان
الفاعل محصلا للحاصل وهو محال واما دلالة المعجزة على صدق الرسول فضرورية
ايضا كما سبق تعريفه وانما وقع الاشكال والتطويل في دفع ما اورده المخالفون من
الشبه وهذا بخلاف ادلة سائر المسايل النظرية فافترقا قولهم بانا القول بان العبد
غير خالق لافعاله وباثبات الصفات مما يفضي الى سد باب اثبات الصانع ومعرفة دلالة

المعجزة على صدق الرسول ليس كذلك فى قولهم لانه لا طريق الى معرفة احتياج حدوث العالم
الى صانع غير القياس على افعالنا لان الحصر فى ذلك ويأتى ما سبق فى طرق الاثبات
الآية ولم لا يجوز ان يكون موجبا لافعال العبيد لجاز عليه فعل القبائح ولزم منه تجويز
اظهار المعجزة على ايدى الكذابين ثم يلزم ان لا يكون نصف الحق معنى وجوديا واما
ذاتيا وليس له تحقق على ما تقدم وعلى هذا فلا يتصور ان يكون الحق صادرا عنه ولم
اثبات الصفات مما نتحقق الى اثبات آلهة غير الله تعالى وقد سبق ما به نحن فى الصفات فان
قيل فما تقضيتم بكفره من اهل الاهواء فما حكمهم فى دمائهم وقتلهم وتوبتهم وما حكم
اموالهم قلت حكمهم حكم المرتدين فلا يقبل منهم ولا تؤكل ذبائحهم ولا تنكح نساؤهم ولا
دية على قاتل الواحد منهم وان لحق الواحد منهم بدار الحرب وسبى لا يسترق ولو تاب واحد
منهم فانه ان ذكر ان استتابه من غير خوف قبلت توبته وان كان ذلك خوفا من
القتل بعد الظهور على بدعته فقد اختلف فى قبول توبته فقال الشافعى وابو حنيفة رضى
الله عنهما تقبل وقال بعض اصحاب الشافعى وهو اختيار الاستاذ ابى اسحق لو قتل الواحد منهم
او مات فماله مخمس عند الشافعى وابى حنيفة وعند مالك ماله كله فى ء لا يخمس فيه لاهل
الخمس

الفصل الخامس فى ان الكفار هل هم معذورون ام لا وفى حكم المصيب فى الاعتقاد من غير دليل

اتفق المسلمون على ان الكفار باذاتهم معاندون بكفرهم فان كفروا بعد ظهور الحق لهم فهم مخلدون فى النار
غير معذورين واما ان نظروا وبالغوا فى الاجتهاد فادّاهم النظر والاجتهاد الى
الكفر وعجزوا عن ادراك الحق فمذهب اهل الحق ايضا انهم كالمعاندين فى وجوب الخلود
فى النار وذهب الجاحظ الى انهم معذورون لانهم ادوا ما يجب عليهم من الاجتهاد
فادّاهم الى ما يعتقدونه حقا وهم ملازمون له خوفا من الله تعالى وكذلك الكلام فيما اذا
لم ينظر من حيث لم يعرف وجوب النظر وزاد عبد الله بن الحسن العنبرى على الجاحظ و
زعم ان كل مجتهد فى العقليات مصيب كما فى الفروع الشرعية والحق ان ما ذكره الجاحظ
غير ممتنع عقلا ولو ورد به الشرع لما كان ممتنعا انما غايته الشرع فقد ورد بالاثم على
الكفر والعقاب عليه والقتل فى الدنيا والوعيد عليه بالخلود فى النار فى الدار الاخرى
ولم يعذر الواحد من الكفار ولم يفصل بين المجتهد العاجز وغيره فى ذلك مع علمنا بان
المعاندين العارفين للحق ما قيل وان اكثر الكفار كانوا اما مجتهدين عاجزين عن ادراك الحق
او مقلدين لآبائهم غير عارفين بوجوب النظر المؤدى الى معرفة صدق الرسول على العلم

وهو آية الاكثرون ويدل على ذمهم ووعيدهم مع ظنهم انهم على الحق قوله تعالى ذلك ظن
الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار وقوله تعالى وذلكم ظنكم الذى ظننتم بربكم ارداكم
فاصبحتم من الخاسرين وقوله تعالى ويحسبون انهم على شىء الا انهم هم الكاذبون الى غير ذلك
من الآيات فان قيل ما ذكرتموه وان دل على انهم غير معذورين غير ان عجزهم عن ادراك
الحق بعد النظر والمبالغة فى الاجتهاد موجب لعذرهم فلو عاقبهم مع ذلك كان ذلك
تكليفا بما لا يطاق وقد قال تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها قلنا اما التكليف
باعتقاد الحق فمعلوم بالضرورة من امة النبى عليه السلام واضافة على ما سبق فقولهم ان ذلك
تكليف بما لا يطاق لا نم انه تكليف بما لا يطاق فان ذلك ممكن منهم اذ الادلة على الحق
منصوبة ظاهرة والعقل الذى به المعرفة حاضر عتيد لديهم ومع ذلك فالمعرفة للحق تكون
ممكنة لاجتهاد فالتكليف بها لا يكون تكليفا بما لا يطاق وان سلمنا انه تكليف بما لا يطاق
غير انه جائز على ما تقدم فى التعديل والتجوير واما قول العنبرى بان كل مجتهد فى العقليات
مصيب اما ان يريد به الاصابة فى الاجتهاد بمعنى انه اتى بما امر به من الاجتهاد الذى هو فى
مقدوره واما ان يريد الاصابة فى نفس المجتهد فيه وان ما اعتقده على وفق اعتقاده
واما ان يريد به انه معذور غير آثم كما هو مذهب الجاحظ او معنى آخر فان اراد الاول فهو
حق غير انه لا يمنع مع ذلك الذم والعقاب لعدم اصابة الحق فى المعتقد كما سبق وان
كان الثانى فهو محال قطعا فان ذلك مما يوجب كون العالم فى نفسه مع قدمه حادثا عند
اختلاف المجتهدين فيه اذا ادى اجتهاد احدهما الى قدمه والآخر الى حدوثه وكذلك فى
كل مسئلة عقلية من المسائل الاصولية والامور الحقيقية الذاتية لا يتصور ان يكون الحق فيها النفى و
الاثبات ويستحيل ورود الشرع به وهذا بخلاف مذهب الجاحظ وبخلاف الاحكام
الشرعية والامور الوضعية فانه يتصور بان يكون الفعل الواحد فى المحل الواحد حلالا
بالنسبة الى زيد حراما بالنسبة الى عمرو وان كان الثالث فهو باطل بما سبق وان كان
الرابع فلا بد من تصويره واقامة الدليل عليه ثم ان قيل المراد من قوله كل مجتهد فى العقليات
مصيب اى فى المسائل التى لا يكفر فيها من الكلام كالرؤية وخلق الاعمال وخلق
القرآن ونحوه لان الادلة فيها متعارضة والآيات والاخبار فيها متشابهة وكل
ذهب الى ما وافق نظره ورأيه الذى يعظم الله تعالى به قلنا وان اراد به المسائل الكلامية
التى لا يكفر فيها فالتقسيم فى قوله كل مجتهد مصيب كما تقدم فان اراد به انه اتى بما فى وسعه
وما امر به فهو صحيح غير ان ذلك لا ينفى ما يلزم من الاثم والوعيد بالعقاب بدليل اجماع الامة

على ذم المبتدعة وهجرانه وتشديد الانكار عليهم وبدليل قوله عليه السلام ستفترق امتي ثلثا
وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة وان اراد به انه اعتقد على وفق اعتقاد
فهو ايضا مجمل لما تقدم وان اراد به انه مجتهد ومخطئ آثم فهو باطل بما حققناه وان
اراد به ظن فلا نزاع في تصويب ولا يلزم على ما ذكرناه المسايل الفقهية والامور
الحقيقية كاعتقاد كون زيد في الدار وليس فيها اما المسايل الفقهية فلان الحق فيها
غير متعين بل الحكم فيها عندنا هو ما ادى اليه راي المجتهد على ما عرف في الاصول
بخلاف الامور الحقيقية واما اعتقاد كون زيد في الدار وليس فيها فلانه لا يتعلق بها الثواب
والعقاب نفيا واثباتا بخلاف المسايل الكلامية فان المكلف مثاب على معرفتها و
معاقب على الجهل بها كما تقدم فان قيل الاثم انما يتصور مع تقدير الجهل بها مع تقدير امكان
العلم بها ومعرفتها فاذا كانت الادلة فيها غامضة والشبهات متعارضة فالعلم بها لا
يكون مقدورا قلنا قد بينا ان العلم مقدور وبنا على الادلة المنصوبة والعقل الهادي و
تعارض الشبهة لا يمنع منه لانه بدليل مسئلة حدوث العالم واثبات النبوة هذا حكم
الكفار واما المصيبون في الاعتقاد فاما ان يكون حكمهم مستندا الى الدليل او
الى محض التقليد فان كان الاول فهم مسلمون مثابون بالاتفاق وان كان الثاني فقد اختلف
المتكلمون فمنهم من قال لا يكفي في الدين اعتقاد الحق من غير دليل اذ المطلوب انما هو
الاعتقاد القاطع ولا قطع مع التقليد ومنهم من خالف في ذلك واكتفى بمجرد الاعتقاد
وان كان من غير دليل وهو الاظهر فانا نعلم بالضرورة ان اكثر من دخل في الاسلام على عهد
رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكونوا عارفين بالمسايل الاصولية عن نظر ودليل فلم يكونوا
من اهل النظر والاستدلال ومع ذلك كان النبي صلعم يحكم باسلامهم فلو توقف الاسلام على
اعتقاد هذه المسايل بالنظر والدليل لما حكم باسلامهم دون تحققه ولزم تكفير اكثر
الصحابة وعلى هذا جرى الصحابة والتابعون وهلم جرا الى عصرنا هذا في الحكم باسلام
العوام وآحاد الطغام الذين لا اهلية لهم في العلم ولا انسة لهم بالنظر والاستدلال

الفصل السادس في التوبة واحكامها

اما التوبة ففي اللغة عبارة
عن الرجوع ومنه قوله تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا اي رجع عليهم بالتفضل والانعام ليرجعوا
بالطاعة واما في الشرع فعبارة عن الندم على ما وقع به التفريط من الحقوق من
جهة كونه حقا مع العزم على ان لا يعود الى مثل ما فعل في المستقبل عند كونه اهلا للفعل
في المستقبل وانما قلنا ان الندم توبة لقوله عليه السلام الندم توبة وانما قلنا على ما فرط من

الحقوق لانه لو ندم على فعل معصية او على فعل ما ليس بطاعة ولا معصية فانه لا
يكون توبة وانما قلنا من جهة كونه حقا لانه لو شرب الخمر وحصل منه تالم في جسمه
فندم على ما فرط منه في شرب الخمر لما افضى اليه من الالم فانه لا يكون توبة وانما قلنا
مع العزم على ان لا يعود الى مثل ما فعل في المستقبل لانه لو ندم على ما فعل وانما
قد ندم عند كونه اهلا احترازا عما اذا زنى ثم جب او كان مشرفا على الموت فان العزم
على ترك الفعل في المستقبل غير متصور لعدم تصور الفعل منه في المستقبل ومع ذلك فانه
اذا ندم على ما فعل صحت توبته باجماع السلف وقال ابو هاشم الرازي اذا الجب لا يصح
توبته لانه عاجز عنه وهو باطل لما اذا تاب عن الزنا وهو في مرض مخيف فان
توبته صحيحة بالاجماع وان كان عاجزا بالعجز عن الفعل في المستقبل وعلى هذا فليس من شرط
صحة التوبة عن مظلمة الخروج عن تلك المظلمة وان لا يكون مصرا على ذنب آخر وان لا يعاود
الذنب بعد ذلك وان يكون مستديما للندم في جميع اوقاته ومتذكرا له في كل حال لانه خلافا
للمعتزلة اما الاول فلانه بالمظلمة كالقتل والقرب مثلا قد وجب عليه امران التوبة والخروج
عن المظلمة وهو تسليم نفسه مع الامكان للمستحق منه ومن اتى بالتوبة فقد اتى باحد الواجبين
ومن اتى باحد الواجبين فلا يكون صحته متوقفة على الاتيان بالواجب الآخر كما لو وجب عليه
صلوتان فاتى باحدهما دون الاخرى واما الثاني فلان التوبة وان وجبت عن الذنب
لقبحه والذنوب في القبح متساوية فليس يلزم من صحة التوبة عن ذنب التوبة عن غيره الا
لما صحت التوبة عن الكفر بالاسلام مع استدامة زلة مثل الزنا وان لا يتوقف في حالة من حال
من هو مستمر على كفره وجحوده وهو خلاف اجماع المسلمين واما الثالث فلان التوبة الماضية
بها تعتد كالاتيان بها يكون عبادة وليس من شرط صحة العبادة الماتي بها في زمن حال المعصية
في زمن آخر بل غايته انه اذا عصى حدد له ذلك الذنب وجوب توبة اخرى واما الرابع
فلانه يلزم من ذلك اختلال الصلوات وباقي العبادات وان لا يكون مع عدم استدامة
الندم وتذكره تائبا وان يجب عليه اعادة التوبة وهو خلاف الاجماع ومهما صحت التوبة
بذكر الذنب فلا يجب عند تذكره للذنب كالمفارق للذنب لا يجب عليه تجديد التوبة خلافا لبعض
العلماء فانا نعلم بالضرورة ان الصحابة ومن اسلم بعد كفره كانوا يتذكرون ما كانوا عليه
في الجاهلية من الكفر ولم يجب عليهم تجديد الاسلام ولا امروا بذلك وكذلك في كل ذنب وقعت
التوبة عنه وهل يجب قبول التوبة والمجازاة عليها قالت المعتزلة ان ذلك
واجب لكونها حسنة ومن اتى بالحسنة وجب مجازاته عليها وهذا الاصل فقد ابطلناه فيما تقدم

وقوله تع وهو الذي يقبل التوبة عن عباده وقوله تع ان الله يغفر الذنوب جميعا فليس فيه
ما يدل على وجوب قبول التوبة اذ المراد منه انه الذي يتولى ذلك ويتفضل وليس فيه
سواه ذلك وانه يفعل ذلك ان شاء لا بطريق الوجوب والتحتم وهل التوبة طاعة
طاعة اختلفوا فيه والظاهر انها طاعة لانها واجبة مامور بها بامر الله تع فاذا
اتى بها العبد لقصد امتثال امر الله تع كانت طاعة فانه لا معنى للطاعة غير الاتيان
بالمامور لقصد امتثال الامر والله اعلم

القاعدة الثامنة في الامامة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر

وتشتمل على مقدمة وفصول
في الامامة واعلم ان الكلام في الامامة ليس من اصول الديانات بل من الفروعات
غير انه لما جرت العادة بذكرها في اواخر كتب المتكلمين ومصنفات الاصوليين جرينا
على العادة في ذكرها ههنا مشيرين الى تحقيق اصولها وتنقيح فصولها وهي تسعة ا
في ان اقامة الامام هل هي واجبة ام لا ب فيما يثبت به كون الامام اماما ج
في شروط الامامة د في اثبات امامة ابي بكر ه في اثبات امامة عمر و في اثبات
امامة عثمان ز في اثبات امامة علي ح في التفضيل ط فيما جرى بين الصحابة
من الفتن والحروب

الفصل الاول في ان اقامة الامام هل هي واجبة

ام لا وقبل النظر في ذلك لا بد من تحقيق معنى الامامة قال بعض الاصحاب انها عبارة
عن رياسة في الدين والدنيا عامة لشخص من الاشخاص وهو ينتقض بالنبوة فالحق
ان الامامة عبارة عن خلافة شخص من الاشخاص للرسول صلعم في اقامة قوانين الشرع و
حفظ حوزة الملة على وجه يجب اتباعه على كافة الامة واذا عرفت معنى الامامة فهل
اقامة الامام واجبة ام لا اختلف الناس فيه فمنهم من قال بالوجوب ومنهم من نفاه
والقائلون بالوجوب اختلفوا في امرين الاول في جهة الوجوب فمنهم من قال ان
طريق معرفة الوجوب السمع دون العقل كالاشعرية واكثر المعتزلة ومنهم من قال
بالعقل دون السمع كالاسماعيلية والامامية غير ان الاسماعيلية قالوا بالوجوب ليكون
الامام معرفا لله تع وقالت الامامية بالوجوب لا لتعريفنا لا لتعريفه بل لاقامة القوانين
الشرعية وحفظها عن الزيادة والنقصان ومنهم من قال بالعقل والسمع معا
كالجاحظ والكعبي وابي الحسين البصري الامر الثاني ان اقامة الامام هل هي
واجبة على الله تع او على الخلق فذهبت الاشاعرة واهل السنة وكثير من المعتزلة
انه واجب على الخلق وذهبت الامامية والاسماعيلية الى انه واجب على الله تع و

اما القائلون بنفي الوجوب فمنهم من قال بنفي الوجوب مطلقا في جميع الاوقات وانما ذلك
من الجائزات كالازارقة والصفرية وغيرهم من الخوارج ومنهم من قال انه لا يجب مع
الامن وانصاف الناس بعضهم بعضا لعدم الحاجة اليه وانما يجب عند الخوف وظهور
الفتن كابي بكر الاصم ومنهم من عكس الحال وقال بنفي الوجوب مع الفتن فانه ربما
كان نصبه سببا لزيادة الفتن لاستنكاف قوم عنه وانما يجب عند العدل والامن اذ هو
اقرب الى اظهار شعائر الاسلام كالفوطي واتباعه فهذا اذا اتينا على تفصيل المذاهب فالكلام في
هذه المسئلة يتعلق باطراف ثلثة الطرف الاول في بيان الوجوب سمعا والثاني في امتناع
الوجوب عقلا والثالث في امتناع [illegible]

الطرف الاول في بيان الوجوب

سمعا والمعتمد فيه لاهل الحق ما ثبت بالتواتر من اجماع المسلمين في الصدر الاول بعد
وفاة النبي صلعم على امتناع خلو الوقت عن خليفة وامام حتى قال ابو بكر في خطبته
المشهورة بعد وفاة النبي صلعم ان محمدا قد مات ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به فبادر
الكل الى تصديقه والاذعان لقبول قوله ولم يخالف في ذلك احد من المسلمين وارباب الدين
بل كانوا مطبقين على الوفاق وقتال الخوارج على الامام ولم ينقل عن احد منهم انه ذهب
وان اختلفوا في التعيين لم يتواطئوا على ذلك بحكم ما هم عليه من الخشونة في الدين والصلابة
في تاسيس القواعد وتصحيح العقائد من غير تشبث في ذلك لومة لائم ولا عذل عاذل حتى
بادر بعضهم الى قتل الاقارب والاهل في نصرة الدين واقامة كلمة المسلمين والعقل من
حيث العادة يحيل تواطؤ مثل هؤلاء على وجوب ما ليس بواجب لا سيما مع ما قد ورد
به الكتاب والسنة من تزكيتهم والاخبار عن عصمتهم على ما سبق تحقيقه في قاعدة النظر
ثم جرى كذلك التابعون على طريقتهم واتباع سنتهم ولم يزل الناس على ذلك في كل عصر وزمان
الى زمننا هذا من اقامة الائمة ونصب امام متبع في كل عصر وحكمه في ذلك انا نعلم
على القطع بالضرورة ان مقصود الشارع من اوامره ونواهيه في جميع موارده و
مصادره وما شرعه من الحدود والمقاصات وعقود المعاملات والمناكحات واحكام
الجهاد واظهار شعائر الاسلام في ايام الجمع والاعياد انما كان لمصالح الخلق واغراض
عائدة اليهم معاشا ومعادا وذلك لا يتم دون امام مطاع وخليفة متبع يكون
من قبل الشارع بحيث يفوضون اليه امورهم في جميع امورهم ويعتمدون في جميع احوالهم
عليه فانهم مع اختلاف انفسهم وما هم عليه من اختلاف الاهواء وتشتت الارا وما بينهم
من العداوة والشحناء قلما ينقاد بعضهم لبعض وربما ادى ذلك الى هلاكهم جميعا ويشهد

بذلك ووقوع الفتن والاختلاف لانهم عند موت ولاة الامر من الائمة الى حين نصب امام
آخر بحيث لو تمادى الحال الى اقامته لكثرت الاختلافات وبطلت المعايش ثم وعظم
الفساد في العباد وصار كل مشغول بحفظ نفسه وماله تحت قائم سيفه وذلك مما يفضي
الى رفع الدين وهلاك الناس اجمعين ومنه قيل الدين اس والسلطان حارس الدين والدين
والسلطان توأمان فاذن نصب الامام من اتم مصالح المسلمين واعظم مقاصد الدين
وهو حكمة الايجاب بالسمع فان قيل لا نم تصور انعقاد الاجماع وان سلمنا ذلك لكن لانم
ان الاجماع حجة ولانم حجية التواتر وتقرير كل واحد منها ستعرفه في قاعدة النظر في النبوات
سلمنا ان الاجماع حجة وان التواتر مفيد للعلم لكن لانم وجود الاجماع فيما نحن فيه وما المانع
ان يكون ثم نكير وان الموافقة لم يتحقق الا من آحاد المسلمين والذي يدل على ذلك كون
عمر يقول الا ان بيعة ابي بكر كانت فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه
الى ان بيعة ابي بكر عن غير مشورة وقى الله شرها فلا نعود الى مثلها كيف وان الاجماع لا بد و
ان يعود الى مستند من الكتاب او السنة ولو كان له مستند لجرت العادة بتحيل ان لا ينقل
مع توفر الدواعي على نقله فحيث لم ينقل مستنده علم انه غير واقع في نفسه سلمنا دلالة ما ذكرتموه
على وجوب نصب الامام غير انه معارض بما يدل على عدمه وبيانه من ثلاثة اوجه الاول ان نصب
الامام لو كان واجبا فاما ان يكون واجبا على الله او على العبد لا جائز ان يجب على الله لما سبق في التعديل
والتجويز وان كان الثاني فاما ان يكون ذلك لفائدة او لا لفائدة فان كان لا لفائدة فهو عبث
والعبث لا يكون واجبا وان كان لفائدة فاما ان ترجع الى الله او الى العباد لا جائز ان ترجع
الى الله تعالى لتقدسه عن الاغراض والضرر والانتفاع وان عادت الى العبيد فاما دنيوية او دينية فان
كانت دينية فاما معرفة الله تعالى او ما لها الملاحظة او اقامة القواعد الشرعية على ما قاله
الامامية والاول محال لان العقل كاف في معرفته ومعرفة جميع القضايا العقلية ولا حاجة
الى تعريف ذلك الى الامام والثاني ايضا محال لانه يكفي في معرفة ذلك كتاب الله وسنة
رسوله على ما جرت العادة به من زمن النبي صلعم الى وقتنا هذا الثاني انه ما من مسئلة
اجتهادية الا ويجوز لكل واحد من المجتهدين ان يخالف فيها ما يؤدي اليه اجتهاده فلا يكون
واجب الطاعة مع جواز المخالفة فلا يكون في نصبه فائدة وان كانت دنيوية فهو ايضا ممتنع
لوجهين الاول ان اتفاق الناس على اشغالهم وتوفرهم على اصلاح احوالهم في دنياهم مما يحدوهم
اليه طباعهم واديانهم فلا حاجة لهم الى الامام ومن يتحكم عليهم فيما يستقلون به ويهتدون اليه
دونه ويدل على ذلك انتظام احوال البوادي والعربان والخارجين عن حكم السلطان

الثاني ان الامتناع من الامام يحدث للامور وقوع الوصول اليه ولا يخفى تعذر وصول آحاد
الرعية اليه في كل ما يعن لهم من الامور الدنيوية عادة فلا يكون نصبه مفيدا الثالث
هو ان نصب الامام مما يفضي الى الاضرار بالمسلمين والاضرار منفي لقوله عليه السلام لا ضرر ولا اضرار
في الاسلام وبيان لزوم الاضرار من ثلاثة اوجه الاول انه قد يستنكف عنه بعض الناس
لجاري العادة في السلف وهلم جرا وذلك مما يفضي الى الفتن والخلاف وهو اضرار الثاني
هو ان الامام من نوع الرعية وتوليه الامر عليهم مع انه مثله يحكم عليه فيما يهتدي وفيما لا يهتدي
اليه اضرار به لا محالة الثالث ان الامام اما ان يكون معصوما او لا يكون معصوما القول
بالعصمة ممتنع على ما يأتي وان لم يكن معصوما فربما ظهر عليه الكفر والفسوق وعند ذلك ان لم يعزل
تعدى ضرر كفره وفسقه الى الامة وان عزل احتيج في عزله الى اثارة الفتنة وهي اضرار
على ما لا يخفى الوجه الثالث هو ان الامام له شروط قلما توجد في كل عصر وعند ذلك فاما ان
يقيم الناس اماما اختل فيه شرط من شروط الامامة فما فعلوه واجبا وان لم يقيموه فقد
تركوا الواجب واجماع الامة على ترك الواجب محال وهذه المحالات انما لزمت من القول
بوجوب نصب الامام فلا وجوب ثم ان ادى اجتهادهم الى اقامة امام ورئيس عليهم يتقلد
امورهم ويرتب جيوشهم ويحمي حوزتهم ويأخذ على ايدي السفهاء منهم وينتصف للمظلوم
من الظالم ويقيم ذلك كله على وجه العدل والانصاف فليس ذلك من تحتم الزامهم بذلك حجج
في الشرع اصلا والجواب اما منع تصور انعقاد الاجماع ومنع كونه حجة ومنع
التواتر وافضائه الى العلم فقد سبق جوابه وابطال كل ما يرد عليه في قاعدة النظر و
النبوات قولهم لا نم وجود الاجماع فيما نحن فيه قلت دليله ما سبق قولهم يحتمل ان يكون ثم نكير
قلت لو وجد النكير في مثل هذا الامر العظيم لنقل فان العادة تحيل عدم نقل مثل هذه
الامور على ما سبق وقول عمر لم يكن فيه ما يدل على انتفاء وقوع الاجماع على وجوب نصب
الامام بل غايته الدلالة على كون بيعة ابي بكر وتحييزها بالعقد عما وقع فلتة بغتة و
ليس فيه ما يدل على انتفاء وقوع الاجماع على بيعة ابي بكر بعد فانه لا امتناع من وقوع
الاجماع على ذلك بعد وان قدر الاختلاف في التعيين والا قولهم لو وجد الاجماع لنقل
مستنده من الكتاب والسنة قلنا انما يلزم نقل مستند الاجماع ان لو دعت الحاجة اليه
وتوفرت الدواعي على نقله وليس كذلك فانه مهما تحقق الاتفاق واستقام الوفاق من
الامة على شي فقد وجب اتباعه ووقع الاستغناء به عن مستنده ولم يبق النظر الا في
موافقته ومخالفته ومع عدم الحاجة الى النظر في المستند لم تنصرف الدواعي الى

نقله ولم يتوقف على اشاعته فلا يكون عدم نقله قادحا في الاجماع كيف وانه لا يبعد ان يكون مستند الاجماع من قبيل ما لا يمكن نقله بان يكون من قرائن الاحوال التي لا يمكن حصرها الا بالمشاهدة والعيان لمن كان في زمن النبي صلعم قولهم لو كان نصب الامام واجبا فاما ان يكون واجبا على الله او على العبيد قلنا قد بينا استحالة الوجوب على الله في التعديل والتجوير بل انما هو واجب على العبيد قولهم اما ان يكون لفائدة او لا لفائدة الى آخره قلنا لفائدة قولهم لانه يكون عبثا فقد سبق جوابه ايضا في التعديل والتجوير وان سلمنا انه لا بد ان يكون لفائدة فما المانع من عودها الى العبيد قولهم اما ان تكون دنيوية او دينية قلنا ما المانع من كونها دينية قولهم اما ان يكون عائدة الى معرفة الله او معرفة القوانين الشرعية لا نم الحصر وما المانع ان يكون الفائدة الدينية راجعة الى توفر الناس على العبادات التي خلقوا لها على ما قال تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وذلك بحسب طمأنينة قلوبهم وامنهم من المخاوف المندفعة بنصب الامام والفتن المتوقعة بتقدير عدمه على ما هو المألوف والمعروف من العادة الجارية عند موت الولاة والائمة الى حين نصب امام متبع وخليفة مطاع او ان الفائدة اقامة شعائر الدين من اقامة الجمع والاعياد التي لا تتم في الغالب الا بالامام وان سلمنا امتناع كون الفائدة دينية فما المانع من كونها دنيوية وما ذكروه في الوجه الاول من انتظام الناس بعدهم على التناصف [illegible] احوالهم فهذا وان كان ممكنا في العقل غير انه بالنظر الى العادة الجارية والسنة المطردة ممتنع بل لما ذكرناه من ثوران الفتن والاختلاف في اوقات موت ولاة الامر ولهذا لما دفعا العرب والخارجين عن حكم السلطان كالذئاب الشاردة والاسود الضارية لا يبقي بعضهم على بعض ولا يحافظ في الغالب على سنة ولا فرض ولم يكن طباعهم ودواعيهم الى صلاح امورهم وتشوقهم الى العمل بوجدتهم كخوفهم من السلطان ولهذا قيل [illegible] البرهان وعلى هذا فقد خرج الجواب عما ذكروه من الوجه الثاني في تعريفنا امتناع كون الفائدة دنيوية قولهم انه يلزم من نصب الامام الاضرار على ما قرروه مسلم قلنا ان الاضرار اللازمة من تركه اكثر مما ذكروه فكذلك يتعين دفع الضرر الاعظم اولى ويحصل الوجه الثالث بالآخر وهو ان تركهم لنصب الامام بتقدير ان لا يجدوا من هو متصف بشروط الامامة انما يلزم منه المحذور بترك الواجب ان لو ترك اختيار امام يكفي شرط من شروط الامامة فيه و اما اذا ترك نصب الامام لعدمه مضطرا فلا

الطرف الثاني في بيان امتناع الوجوب عقلا ودليلها ما اسلفناه في قاعدة النظر اللهم الا ان يعني بكونه واجبا

عقلا ان في نصب الامام فائدة وفي تركه مضرة فلا مشاحة في اللفظ

الطرف الثالث في بيان امتناع ايجابه على الله ودليله ايضا ما سبق من امتناع ايجاب شيء على الله في التعديل والتجوير فان قيل ان نصب الامام لطف من الله بالعبيد واللطف واجب على الله فكان نصب الامام واجبا على الله وانما قلنا ان نصب الامام لطف من الله بالعبيد لانا لا نعني بكونه لطفا بهم الا ان الله تعالى يعلم ان حال المكلفين بتقدير نصب الامام يكون اقرب الى فعل الطاعات واجتناب المعاصي مما اذا لم يكن واذا عرف معنى اللطف فلا يخفى ان الامة اذا كان لهم امام مهيب يمنعهم من المعاصي ويحثهم على الطاعات انهم يكونون اقرب الى فعل الطاعات وابعد من ارتكاب المعاصي مما اذا لم يكن وذلك معلوم بالضرورة من مجاري العادات فاذن نصب الامام يكون لطفا من الله بالعبيد وانما قلنا ان اللطف واجب على الله وذلك لان الله تعالى مريد للطاعات من العبيد وكاره للمعاصي منهم فاذا علم ان فعلهم للطاعات واجتنابهم للمعاصي متوقف على نصب الامام فارادة نصب الامام تكون لازمة لارادة الطاعات منهم لان ارادة الشيء ارادة لما لا يتم ذلك الشيء الا به ولا [illegible] على الله تعالى الا ذلك [illegible] الاول لا نم ان نصب الامام لطف بالعبيد قولهم لان حال العبيد عند نصب الامام يكون اقرب الى فعل الطاعات قلنا المسلم كونه اقرب الى فعل الطاعات انما هو نصب امام ظاهر قاهر يرجى ثوابه ويخشى عقابه على ما هو المعروف من العادة واما امام خفي لا يعرف فلا نم ان نصبه يكون لطفا وعلى هذا فما هو اللطف عند الخصوم لا يوجبونه والذي لا يوجبونه لا لطف فيه فيمتنع ايجابه سلمنا ان نصب الامام اقرب الى فعل الطاعات مطلقا غير ان ذلك مما لا يوجب نصب الامام على الله تعالى ولهذا فانا نعلم ان حصول الطاعات بتقدير نصب معصوم [illegible] مع نصب الامام يكون اقرب ومع ذلك فانه لا يجب على الله تعالى شيء من ذلك بالاتفاق والدليل المنقوض لا يكون صحيحا سلمنا ان نصب الامام اقرب الى فعل الطاعات وانه صالح لايجاب نصب الامام على الله تعالى لكن بتقدير وجوب الطاعات وما من زمان الا ويتصور خلوه عن التكاليف الشرعية بالاتفاق فالقول بجواز خلو الزمان عن وجوب نصب الامام لاجل الطاعات يكون اولى وعلى هذا فيمتنع القول بوجوب نصب الامام في كل زمان على ما قالوه وربما قيل فيه وجوه اخر يستغنى لعدم الحاجة الى ذكرها

الفصل الثاني في **شبه كون الامام اماما** وقد اتفق المسلمون على ان ذلك لا يخرج عن التنصيص والاختيار والدعوة الى الله ممن هو من اهل الامامة مع اتفاقهم على انه لو وجد التنصيص من الرسول صلعم على شخص او من الامام ثبت كون المنصوص عليه اماما ثم اختلفوا بعد ذلك

فذهبت الامامية واكثر طوائف الشيعة الى انه لا طريق غير النص من الرسول او الامام
وذهب الاشاعرة والمعتزلة وجميع اهل السنة والجماعة والصالحية والبترية من
الزيدية الى ان الاختيار ايضا طريق في اثبات كون الامام اماما وذهبت الجارودية
من الزيدية الى ان الامامة في ولد الحسن والحسين شورى فمن خرج منهم داعيا الى الدعوة
وكان عالما فاضلا فهو امام وقد اتفق اصحابنا والمعتزلة والامامية على ابطال هذا الطريق
غير الجبائي والمعتمد لاصحابنا انهم قالوا قد ثبت ان نصب الامام بعد النبي صلعم واجب
شرعا وقد اجمعت الامة على ان الطريق في اثبات كون الامام اماما لا يخرج عن النص والاختيار
والدعوة والقول بالتنصيص والدعوة ممتنع فتعين القول بالاختيار والا كان
اجماع الامة على الحصر في الطرق الثلاث خطا وهو ممتنع وبيان ان القول بالدعوة ممتنع
وذلك لانه لو وجد من ولد الحسن والحسين عليهما السلام اثنان عالمان فاضلان يدعوان الى
امرته والى سبيله في زمان واحد في بلدين فاما ان تكون الامامة فيهما او في احدهما والاول
محال لمخالفته للاجماع والثاني ايضا محال لعدم الاولوية فلم يبق الا الثالث وهو المطلوب
اما ان القول بالتنصيص باطل وذلك لانه لو نص النبي صلعم على الصديق مثلا اما ان يكون
ذلك التنصيص بمشهد جماعة يتصور عليهم التواطي على الخطاء او لا يتصور عليهم التواطي
على الخطاء فان كان الاول فلا حجة فيه بالاجماع منا ومن الخصوم اما نحن فلانه كان
خبر من يتصور عليه الخطاء حجة في عظائم الامور والامامة من عظائم الامور على ما ياتي
واما عند الخصوم فلانا لو قلد عنهم ومن يتصور عليه الخطاء لا يوجب علما ولا عملا ولا
يحصل ذلك الا من خبر الامام المعصوم وسياتي الكلام في ابطال عصمة الامام وان
كان القسم الثاني وهو ان التنصيص كان بمشهد من جماعة تقوم الحجة بقولهم ولا يتصور
عليهم التواطي على الخطاء فالعادة تحيل تواطي الكل على عدم نقله ممتنع عليهم ان لا ينقلوه
والا كانوا مخطئين بكتمان نص الرسول ووجوب مخالفته المفروض وايضا فان التنصيص على
الامام من عظائم الامور وانما قلنا ذلك لان الدين من عظائم الامور والتنصيص على
الامامة اثبات رياسة في الدين والدنيا فكانت من عظائم الامر فلو جرى التنصيص
بمشهد جماعة يحصل التواتر بخبرهم فالعادة تحيل عدم نقله واخفائه كما لو جرى بمشهد
منا جميع اهل الجامع قتل ملك او فتنة عظيمة فان العادة تحيل ان لا ينقلوه ولو نقلوه
فاما ان ينقله الواحد وجماعة فان كان الاول فخبره ايضا ليس بحجة لانا نراه مثل هذا
الخبر العظيم دون الجماعة يدل على كذبه كما لو انفرد الواحد بنقل قتل الملك العظيم في

الجامع يوم الجمعة دون اهل الجمعة وان كان الثاني فيلزم ان يكون ذلك شايعا ذايعا فيما
بين الناس وهو محال وسائر ذلك من جهة او صحة ولهذا ان الناس بعد موت رسول الله صلعم
اختلفوا حتى اختلف المهاجرون والانصار وتفاخروا فيما بينهم وقال الانصار منا امير ومنكم
امير ولو كان ثم من هو منصوص عليه من جهة النبي صلعم مع اشتهاره كما سبق لكانت العادة
تحيل ان لا يذكره احد من الصحابة في هذا الاختلاف وان يترك هذا الاختلاف لذا او فلان
منصوص عليه الثاني انه لما قال ابو بكر بايعوا احد هذين الرجلين اما عمر واما ابا عبيدة
فقال عمر لا ان تقدم فاظر لك بخرا بعيد احب الي من ان اتقدم قوما فيهم ابو بكر وقال
عمر لابي عبيدة امدد يدك ابايعك فقال ابو عبيدة ما لك حجة في الاسلام غيرها اتقول هذا
وابو بكر حاضر ثم قال لابي بكر انت صاحب رسول الله صلعم في المواطن كلها شدتها ورخائها
قدمك رسول الله فرح خزك فقال ابو بكر انكم تطيعوني ان استقمتم فمن قدمه رسول
الله في الصلوة فحسبه بالامامة ولو كان ثم نص مشهور على الصديق لما وقع هذا الاختلاف
الثالث ان ابا بكر قال لقد وددت اني سالت رسول الله عن هذا الامر فيمن هو فكنا
لا ننازع اهله وقال عمر ان استخلف فقد استخلف من هو خير مني يعني ابا بكر وان
اترك فقد ترك من هو خير مني يعني النبي حيث انه لم يستخلف احدا ولو كان النص من النبي
على الصديق مشهورا لما افتيا عليهما قالا ذلك الرابع قول علي انتم كما تكلم
رسول الله فان يعلم الله فيكم خيرا يجمعكم على خيركم كما جمعنا على خيرنا يعني على ابي بكر وذلك
يدل على عدم التنصيص من النبي صلعم الخامس انه لما مرض رسول الله صلعم قال العباس لعلي
اني اعرف الموت في وجوه بني عبد المطلب وقد عرفت الموت في وجه الرسول صلعم فادخل
بنا لنسأله عن هذا الامر فان كان لنا بينه وان كان لغيرنا وصى الناس بنا ولو كان الرسول
صلى الله عليه وآله وسلم قد نص على الصديق لكان العباس وعلي اعرف به من غيرهما ولا يمكن ان يكون
المراد من كلام العباس استعلام بقاء الامر لهم فان قوله لنا او لغيرنا ظاهر في الاستحقاق
لا في استدامة المتعي فحمله على معرفة الاستدامة يكون خلاف الظاهر فان قيل سلمنا ان
التنصيص على الامام من عظائم الامور العظيمة ومن يتوفر الدواعي على نقله وقد وقعت في زمن
الرسول بمشهد من كل الصحابة في كل يوم وليلة خمس مرات طول حيوته صلعم ومع ذلك فلم
ينتشر ولم يتواتر حتى وقع الخلاف في عدد كلماتها وانها مثنى او مثلث وكذلك اشفاع الفجر
وفتح غيره او وصلها وكون البسملة من القرآن في اول كل سورة من عظائم الامور وقد
وقع بمشهد من الخلق ولم ينتشر حتى وقع الخلاف في جميع ذلك سلمنا انها وقع من الامور

اثبات الامامة بالاختيار لافضى ذلك الى خلو بعض الازمنة عن الامام وهو ممتنع وبيان
ذلك هو انه اذا مات الامام فنوزع اثنان كل طائفة لواحد علم تقدم لاحدهما ولا وقوعهما
معا فانه يمتنع القول بصحة الجميع لجواز وقوعهما معا ويمتنع القول ببطلانهما لجواز تقدم
احدهما ويمتنع تعيين احدهما لعدم الاولوية ومع ذلك فيمتنع نصب امام آخر وذلك يفضي الى
خلو الزمان عن الامام في هذه الحالة التاسع هو ان الامامة ولاية عامة فلو جاز
اثباتها بالاختيار لجاز اثبات النبوة بالاختيار وحينئذ يحتمل كثيرا العاشر ان الامامة
من الاركان العظيمة في الدين فوجب ان يثبت بالنص لا بالاختيار كما في الصلوات
الخمس وصوم رمضان الحادي عشر ان النبي صلعم لاجل اما ان يقال كان عالما باحتياج الخلق
الى من يقوم بمهماتهم ويحفظ بيضتهم ويحمي حوزتهم ويصير على ايدي السفهاء منهم ويقيم
فيهم القوانين الشرعية على وفقها او ردها الادلة الشرعية او انه لم يكن عالما بذلك والاول
وهو اساءة ظن بالنبي صلعم وقدح في الرسول وان كان الثاني فلا يخفى مبالغته في التعريف
والتنصيص على ما يتعلق بالاستنجاء وما يلزمه وغيره كمسائل لا عسر للقوم فيها ادنى
من الامامة وكان التعريف لها والتنصيص عليها اولى الثاني عشر انا نعلم من حال النبي صلعم
انه كان للامة في تدبيرهم كالوالد لولده واليه الاشارة بقوله صلعم انا لكم مثل الوالد
لولده واذا كان الوالد يجب عليه الوصية عند موته لمن يقوم بمصالحه بعده فكان النبي صلعم
يجب عليه ان يوصي لمن يقوم بامامته بعد موته الثالث عشر قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم
وانما يكون الدين مكملا بان يبين فيه كل ما يتعلق به والامامة متعلقة بالدين فوجب ان
يكون قد بينها اما في كتابه او في سنة رسوله وعلى كل تقدير تكون منصوصة الرابع عشر
انه قد علم من حال النبي صلعم انه ما كان يخرج من المدينة الا ويستخلف فيها على الرعية من يقوم
باحوالهم وينص عليه ولم يكن ذلك من قبيل ما يندب والا لوقع الاخلال به ولو مرة
لنص فكان لا يندب وانما كان كذلك لتعذر رياسته لهم مع الغيبة فبعد الموت اولى
بالاستخلاف الخامس عشر هو ان نصب الامام بعد ان ثبت وجوب نصب الامام لا يخلو
وجوبه اما ان يستند الى النص او الاختيار لا جائز ان يستند الى الاختيار والا لما وجبت
طاعة الامام على الرعية من جهة ان الاختيار لا يستند له وانما صار اماما باختيارهم
له فهم اصل بالنسبة اليه وكل اصل لا يجب عليه طاعة الفرع واذا بطل القول بالاختيار
تعين التنصيص واما من جهة المنقول فاعلم ان من قال بالتنصيص فقد اتفقوا على ان
المنصوص عليه غير خارج عن ابي بكر وعلي والعباس فاما من قال ان المنصوص عليه ابو بكر

العظيمة بمشهد من الخلق الكثير لابد وان يتواتر وينتشر ولكن متى اذا وجد الداعي [illegible]
الكتمان من منفعة عظيمة او مضرة عظيمة تلحقهم من الاشاعة او اذا لم توجد الاول
ممنوع والثاني مسلم فلم قلتم ان الداعي الى الكتمان لم يوجد ثم بيان احتمال الداعي الى
الكتمان انه من الجائز انهم اعتقدوا وجود ناسخ النص وشبهة اعتقادهم صحة النص
فيمكن ان يكون الداعي الى كتمانه عداوة سابقة او انهم حسدوه على تقدمه وتامره عليهم
وذلك غير ممتنع على الذين جحدوا النصوص وعلوا بحجته وبيانه من وجهين الاول
ان عدد المستحقين للنص لا يزيد على عدد قوم فرعون وقد استيقنتهم وجحدوا بها
واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا اي الآيات التي ظهرت على يد موسى الثاني ان عددهم
لم يكن زائدا على عدد قوم موسى الذين ضلوا بعبادتهم العجل مع علمهم ان العجل لا يكون
الها معبودا واسلنا ولا ليتما ذكرتموه على صحة الاختيار وابطال التنصيص لكنه معارض
بما يدل على نقيضه وبيانه من جهة المعقول والمنقول اما من جهة المعقول فمن خمسة عشر وجها
الاول ان الامام يجب ان يكون معصوما وان يكون افضل من رعيته في كل ما هو امام فيه
وان يكون عالما بكل امور الدين على ما ياتي تحقيقه وان لا يكون كافرا في نفسه وكل
ذلك مما لا يعلمه المختارون له فلا يكون امامته ثابتة بالاختيار الثاني هو ان المختارين
له لا يملكون التصرف في امور المسلمين ومن لا يملك ذلك لا يمكنه ان يملكه غيره ذلك الثالث
ان المختار لو اراد ان يجعل غيره نافذ الحكم عليه وحده او على غيره وحده لما تمكن منه
فكذا الاجماع فلان لا يمكنه ان يجعل غيره نافذ الحكم عليه وعلى غيره مطلقا اولى
الرابع انه لو ثبت الامامة بالاختيار لكان لمن يثبتها ان يبطلها كما في التوكيل وحيث
لم يؤثر الاختيار في الازالة دل على انه لا يؤثر في الاثبات الخامس ان ثبوت الامامة
بالاختيار مما يفضي الى النزاع ووقوع الخلاف وذلك خلاف المقصود من نصب الامام
وبيان لزوم ذلك ان الناس مختلفون في المذاهب والاغراض فكل يميل الى عقد الامامة
لمن هو على مذهبه وموافقته غرضه وذلك سبب الاختلاف لا محالة السادس هو ان لبعضا
من الامة لا يقدر على توليه ما هو على مذهبه وموافقته غرضه وذلك سبب الاختلاف
لا محالة السادس هو ان لبعضا من الامة لا يقدر على توليه ما هو ادنى في المرتبة من
الامامة كالقضاء والحسبة فلان لا يقدر على توليه الامامة كان اولى السابع
هو ان الامام خليفة الله ورسوله فلو ثبت امامته باختيار بعض الامة لكان خليفة
عنهم لا عن الله ورسوله لانه لم يكن مستخلفا من جهة الله ورسوله الثامن انه لو جاز

فقد اختلفوا فمنهم من قال انه نص عليه نصا جليا كبعض اصحابنا الاشعرية وبعض اصحاب
الحديث وذلك لما روي عن النبي صلعم انه قال ايتوني بدواة وقرطاس اكتب لابي بكر
كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يابى الله ورسوله الا ابا بكر وايضا قوله صلعم اقتدوا
باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وذلك يدل على جواز الاقتداء بهما وهو نص على امامتهما
وايضا قوله صلعم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير ملكا وذلك تنصيص على خلافة الخلفاء
الاربعة على الترتيب حيث وقع الامر كذلك ومنهم من قال ان النص عليه خفي كالحسن
البصري وذلك تقديمه في الصلوة واما من قال ان المنصوص عليه العباس فقال لان النص
في حقه خفي فانه قد يوجد في حقه من الاقوال ما يدل على انه احق بالامامة من غيره
لقوله صلعم هو عمي وبقية آبائي الى غير ذلك واما من قال المنصوص عليه علي عليه السلم
فقد اتفقوا على النص الخفي واختلفوا في النص الجلي فاثبته الامامية دون الزيدية
وقد احتجوا عليه بان الامامية مع كثرتهم في زماننا كثرة لا يتصور على مثلهم التواطؤ
على الكذب قد نقلوا النص الجلي على علي عن قوم يعتقدهم ونقلوا ان من تقدمهم اخبرهم
بذلك وكانوا في الكثرة الى حد لا يتصور عليهم التواطؤ على الكذب وانهم اخبروا بذلك
واخبرهم ان من اخبرهم بذلك كان حاله كحالهم وهلم جرا الى النبي صلعم والخبر به مخبر عن
مشاهدة وهو خبر النبي صلعم وقوله وكان خبرهم متواترا والتواتر يفيد العلم كما تقدم
تحقيقه ولا يمكن ان يقال انه ذكرها وضعه بعض الناس في بعض الاعصار ثم اشتهر وشاع و
ذاع بحيث نقل عدد التواتر لانه من الامور العظيمة المنتشرة كخطبة الائمة فيما
انفقوا اهله من عقد الامامة لغير علي عليه وما كان كذلك فان الدواعي متوفرة على نقله
واشاعته من العالمين بعدم التنصيص لاظهار القول بالتنصيص وافساده ولا سيما
وهم غير خائفين نقله فانه لم يزل الغلبة لهم في كل عصر ومن قال ان التنصيص بحيث العهد
والتقية بحيث لم ينقل ذلك يدل على بطلانه ولا يمكن ان يقال انما لم ينقل ذلك لان
لو عرف واضعه ووقت حدوثه ولم يكن كذلك بل احتمل ان يكون من وضع بعض الناس وقد
تناقلته الالسنة واشتهر من غير ان يعرف واضعه ووقت حدوثه كما في الاراجيف الواقعة
في كل زمان لان القول بتجويز ذلك مما يوجب تطرقه الى كل خبر متواتر ويخرج التواتر عن
كونه مفيدا للعلم وهو محال واما النصوص الخفية فكثيرة الاول منها انهم قالوا قد بينا في
الادلة العقلية امتناع ثبوت الامامة بالدعوة والاختيار وانه لا بد ان يكون الامام
منصوصا عليه وقد انعقد الاجماع على ان المنصوص عليه لا يخرج عن ابي بكر والعباس وعلي

وابو بكر غير منصوص عليه لوجهين الاول انه قد نقل عنه انه قال وددت اني سالت رسول الله صلعم
عن هذا الامر فيمن هو فكنا لا ننازع اهله ولو كان منصوصا عليه لكان عالما بانه لو كان
منصوصا عليه لما توقف ذلك على البيعة ولم يكن منازعا للعباس وذلك قادح في امامته
والعباس ايضا غير منصوص عليه لانه لما مرض رسول الله صلعم قال العباس لعلي ادخل بنا عليه
لنسأله عن هذا الامر فان كان لنا بيّنه وان كان لغيرنا وصى الناس بنا ولو كان العباس منصوصا
عليه لكان اعلم به من غيره واذا بطل ان يكون المنصوص عليه ابا بكر والعباس تعين ان يكون عليا
عملا بالاجماع الثاني ان عليا علم افضل الصحابة والافضل يجب ان يكون هو الامام والا كان
الاكمل الافضل تبعا للانقص وهو قبيح عقلا واذا كان كذلك تعين ان الامامة لا تكون
الا بالتنصيص فكان علي هو المنصوص عليه وبيان كونه افضل الصحابة من ثمانية وجوه
الاول قوله ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم الآية ووجه الاستدلال
بها انه عليه السلام دعا عليا في هذا المقام وذلك يدل على انه افضل من جميع الصحابة وبيان دعائه
اليه ما ورد في من الاخبار الصحيحة والروايات الثابتة عند اهل النقل واتفاقهم ان قوله
عليه السلم وانفسنا ليس المراد به نفسه عليه السلم لان الانسان لا يدعو نفسه كما لا يامر نفسه وليس المراد
به فاطمة والحسن والحسين عليهم السلم لانهم اندرجوا في قوله تعالى وابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم
فلا بد وان يكون شخصا آخر غير نفسه وغير فاطمة والحسن والحسين عليهم السلم وليس ذلك المدعو
غير علي عليه السلم بالاجماع فتعين ان عليا عليه وبيان دلالته على كونه افضل الصحابة من وجهين
الاول ان دعاءه الى المباهلة يدل على انه صلعم في غاية الشفقة والمحبة لعلي عليه السلم والثاني
ان المنافقين كانوا بين رسول الله لما حضر حيث انه لم يدع للمباهلة من يحبه ويحذر
عليه من العذاب وزيادة الشفقة والمحبة مستدعية الى المباهلة اما ان يكون لزيادة قربه
منه او لكونه افضل الاول ممنوع والا كان العباس اولى بذلك لانه كان اقرب من علي عليه السلم او كان اخيه
عقيل اولى منهما في القرابة فلم يبق الا كونه افضل الثاني انه صلعم لما جعل علي نفسا له
وجب ان يثبت لعلي كل ما هو ثابت للنبي صلعم ضرورة الاتحاد عنه الا ما خالفناه في امر
النبوة وغيرها فوجب العمل به فيما وراء محل المخالفة ومن جملة ذلك كون النبي صلعم افضل من
الصحابة فكذلك يكون علي عليه السلم الثاني قوله صلعم في ذي الثدية تقتله خير الخلق وقد قتله علي عليه السلم الثالث
قوله صلعم اخي ووزيري وخير من اتركه بعدي يقضي ديني وينجز موعدي علي بن ابي طالب الرابع
قوله صلعم لفاطمة اما ترضين اني زوجتك خير امتي الخامس قوله صلعم خير من اتركه بعدي علي
السادس ما روي عن عايشة انها قالت كنت عند رسول الله اذا اقبل علي فقال صلعم هذا سيد العرب

العرب
فقلت بابي وامي يا رسول الله فقال صلى الله عليه وآله وسلم انا سيد العالمين وعلي سيد العرب
السابع قوله صلعم لفاطمة عليها السلم ان الله تعالى اطلع على الارض فاختار منهم اباك فاتخذه نبيا
ثم اطلع ثانية فاختار منهم بعلك الثامن ما روي عنه صلعم انه اهدي اليه طاير مشوي
فقال اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي فجاء علي واكل معه والمحبة الى الله هو
من اراد الله به زيادة ثوابه وليس غير ذلك مما يدل على كونه افضل من النبي والملائكة اما
انه لا يدل على كونه افضل من النبي فلانه قال ائتني باحب خلقك اليك المأتي به الى النبي يجب
ان يكون غير النبي فكانه قال احب خلقك اليك غيري واما انه لا يدل على كونه افضل من
الملائكة فلقوله ياكل معي وتقديره ائتني باحب خلقك من ياكل معي والملائكة لا ياكلون
وسقط عموم اللفظ للكل فلا يلزم من تخصيصه بالنسبة الى النبي والملائكة تخصيصه بالنسبة
الى غيرهما التاسع انه صلعم آخى بين الصحابة واتخذ عليا اخا لنفسه وذلك يدل على
افضليته وعلو رتبته العاشر ما روي عنه صلعم انه بعث ابا بكر الى خيبر فرجع منهزما ثم
بعث عمر فرجع منهزما فغضب الرسول صلعم فلما اصبح خرج الى الناس ومعه راية فقال لاعطين
الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار فتعرض لها المهاجرون
والانصار فقال صلعم اين علي فقيل انه ارمد العين فتفل في عينيه ثم دفع الراية اليه وذلك
يدل على انهما وصفه به مفقود فيمن تقدم ذكره فيكون افضل منهما ويلزم من كونه افضل
من ابي بكر وعمر ان يكون افضل من باقي الصحابة ضرورة ان لا قايل بالفرق ولان ابا بكر وعمر
افضل من غيرهما من الصحابة فاذا كان علي افضل منهما فالافضل من الافضل افضل الحادي عشر
ان عليا كان اعلم الصحابة لقوله صلعم اقضاكم علي والقضا اعلم لاحتياجه الى جميع انواع العلوم
واذا كان اعلم فالاعلم يكون افضل لقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقوله تعالى
يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات الثاني عشر ان عليا كان اكثر جهادا مع
رسول الله صلعم من جميع الصحابة على ما هو معلوم في مواضعه فيكون افضل لقوله تعالى وفضل الله
المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما ولا يمكن حمل الجهاد في الآية على جهاد النفس بدليل قوله على
القاعدين الثالث عشر ان ايمان علي كان سابقا على ايمان جميع الصحابة وبيانه من ثلثة اوجه الاول
ما روي ان النبي صلعم بعث يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثاء ولا اقرب من هذه المدة
الوجه الثاني قوله صلعم اولكم اسلاما علي ابن ابي طالب الوجه الثالث ما روي عن علي عليه السلم انه قال انا
اول من صلى وانا اول من آمن بالله ورسوله ولم يسبقني الى الصلوة الا نبي الله وقد نقل عنه انه قال
في ذلك سبقتكم الى الاسلام طرا غلاما ما بلغت اوان حلمي وكان قوله مشهورا فيما بين الصحابة

ولم ينكر عليه منكر فدل على صحته واذا ثبت انه اقدم ايمانا من الصحابة كان افضل منهم لقوله تعالى
السابقون السابقون اولئك المقربون ويستحيل ان لا يكون ايمانه سابقا على ايمان جميع الصحابة غير
ان ايمانه كان سابقا على ايمان ابي بكر بدليل قول علي عم وهو على منبر بمشهد من الخلق انا الصديق
الاكبر آمنت قبل ان آمن ابو بكر واسلمت قبل ان اسلم ولم ينكر عليه منكر واذا كان اقدم ايمانا من ابي بكر
كان افضل منه للآية ويلزم من كونه افضل منه ان يكون افضل من باقي الصحابة لما تقدم الرابع
عشر قوله تعالى في حق النبي صلعم فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المومنين والمراد بصالح المومنين
علي ابن ابي طالب عليه السلم على ما نقله ابو صالح عن عبد الله بن عباس ومجاهد عن محمد بن علي هكذا حكاه الثعلبي
وغيره في تفسيره والمراد بالمولى ههنا الناصر اذ هو القدر المشترك بين الله وجبريل وعلي و
ذلك يدل على ان عليا عليه السلم افضل من باقي الصحابة من وجهين الاول ان ظاهر الآية الحصر والا لو لم
يكن للحصر لما كان لتخصيص ما عدده كجبريل وعلي فايدة وتقديره انه لا ناصر لمحمد صلعم غير
الله وجبريل وعلي واختصاصه بنصرة النبي دون باقي الصحابة دليل على انه افضل منهم
نظرا الى ان نصرة النبي صلعم من افضل العبادات الثاني انه بدأ بنفسه ثم بالنبي ثم بجبريل
ثم بعلي وذلك يدل على انه افضل من غيره من الصحابة الخامس عشر قوله صلعم من كنت مولاه فعلي
مولاه وقوله صلعم انت مني بمنزلة هرون من موسى وقد سبق وجه الاحتجاج بذلك السادس عشر
قوله عليه السلم علي خير البشر من ابى فقد كفر السابع عشر ما روي عن النبي صلعم انه قال من اراد ان
ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابرهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في
عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب اوجب مساواته للانبياء عليهم السلم في صفاتهم والانبياء افضل
من باقي الصحابة فيكون علي افضل من باقي الصحابة لان المساوي للافضل افضل من ذلك المفضول
الثامن عشر ان تفضيل المرء على غيره انما هو بما يوجد له من الكمالات ويتصف به من الادوات ويتحلى
به من الصفات المرضية والاخلاق المرضية ولا يخفى انه قد اجتمع في حق علي عليه السلم من هذه الصفات ما تفرق
في مجموع الصحابة كالعلم والزهد والكرم والشجاعة وحسن الخلق والاختصاص بمزيد القوة
وشدة البأس وعظم الرأس والقرب من رسول الله صلعم نسابة وصهارة فانه ابن عم الرسول
وزوج البتول وابو السبطين الحسن والحسين اما اتصافه بالعلم فظاهر على ما سبق واما بالزهد
فلانه اشتهر عنه مع اتساع ابواب الدنيا عليه وتمكنه منها مع التقشف في المأكل والملابس
وشظف العيش وترك التنعم حتى قال يا دنيا طلقتك ثلثا واما الكرم فقد اشتهر عنه من ايثار
المحاويج على نفسه واهل بيته مع انه كان محتاجا حتى تصدق في الصلوة بخاتمه على المسكين ونزل
في حقه هل اتى ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا واما الشجاعة فقد اشتهر عنه

وتواتر من مكافحة الحروب وقتل الكفار بالجاهلية وملاقاة ابطالها ووقايعه في خيبر و
اشباهها حتى قال صلعم في حقه يوم الاحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين واما حسن الخلق
فظاهر مشهور حتى انه نسب بسببه الى كثرة الدعابة وقد قال النبي صلعم حسن الخلق
من الايمان واما الاختصاص بمزيد القوة فظاهر واشهر حتى انه صلعم باب خيبر بيده و
قال والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية لكن بقوة الهية واما اختصاصه بالنسب
الطهارة من الرسول صلعم فظاهر غني عن البيان فثبت انه وجب ان يكون هو الافضل الثالث
في بيان كونه منصوصا عليه هو ان الامة مجمعة على ان الامام بعد رسول الله صلعم غير خارجة
عن ابي بكر وعلي والعباس والعباس وابو بكر لا يصلحان للامامة لوجهين الاول انا سنبين ان الامام
لا بد ان يكون معصوما وابو بكر والعباس لم يكونا معصومين بالاتفاق الثاني ان ابا بكر والعباس
قبل البعثة كانا كافرين فيكونان ظالمين لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا يكون
اماما لقوله تعالى لابراهيم عليه السلام اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين
فان قيل الآية انما تدل على امتناع نيل الظالمين العهد والظالم حقيقة انما يكون حال اتصافه
بالظلم لا بعده قلنا انما يصح ذلك ان لو اشترط في اطلاق اسم المشتق حقيقة وجود المشتق منه
حال الاطلاق وليس كذلك مع الاتفاق على اطلاق اسم الماشي والقائل حقيقة ولا يحتاج الى
لا يصح حقيقة فلان اسم المشي لحركات متعاقبة مخصوصة لا وجود لمجموعها وكذلك القول
عبارة عن حروف منظومة متعاقبة لا وجود لمجموعها واما انه لا يصح جهة المجاز فلان المجاز
مستفاد من محل الحقيقة فاذا لم يكن حقيقة فلا مجاز وبتقدير اشتراط بقاء المشتق منه
لاطلاق اسم المشتق حقيقة فيكون الظالم حال الاتصاف بالظلم يصدق عليه في ذلك الوقت
انه لا ينال عهد الله وذلك عام في الوقت الحاضر وغيره من الاوقات المستقبلة ولهذا يصح
استثناء جميع الاوقات المستقبلة فيقال الظالم لا ينال عهد الله الا بعده والظلم والاستثناء
يدل على خروج ما لولاه لكان داخلا تحت اللفظ واذا بطل ان يكون ابو بكر والعباس اماما
تعين ان يكون الامام عليا وان لا يكون قد كثر طرفه عن علما يستفيد الآية وحتى لا يخرج الحق
عن قول الامة ويلزم من ذلك ان يكون منصوصا عليه لما تقدم الرابع قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله
والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون ووجه الاحتجاج به
ان لفظ الولي قد يطلق ويراد به الاولى والاحق بالتصرف ويدل عليه النقل اللغوي والنقل
والعرف الاستعمالي اما النقل اللغوي فيقول المبرد الولي هو الاولى الاحق بالتصرف ومنه قول
الكميت ونعم ولي العهد بعد وليه ومنتجع التقوى ونعم المؤدب واراد به القيم بتدبير الامور

واما النقل فقوله صلعم ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل واراد به الاولى
بالتصرف فيها وقوله صلعم فان اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له اي اولى بالتصرف واما
العرف الاستعمالي فانه يقال لاب المرأة واخيها انه وليها اي اولى بالتصرف فيها وقد يطلق
الولي بمعنى المحب والناصر ومنه قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض اي بعضهم
محب لبعض وناصره لا انه اولى بالتصرف فيه اذ هو خلاف الاجماع ولم يعهد في اللغة الولي بمعنى
ثالث واذا ثبت ان الولي يطلق بمعنى الاولى بالتصرف وبمعنى الناصر فلفظ الولي في الآية
مما يتعذر حمله على الناصر وانما قلنا ذلك لان الولاية بمعنى النصرة عامة في حق كل المؤمنين
دليل قوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء بعض ذكره بصيغة الجمع المعرف فكان عاما والولاية
في الآية ليست عامة لكل المؤمنين فان لفظ انما يفيد الحصر في المؤمنين الموصوفين في الآية بالصفات
المذكورة فيكون الولاية في الآية المذكورة خاصة ببعض المؤمنين وانما قلنا ان لفظ انما يفيد
الحصر في المذكور دون غيره لان ذلك هو المتبادر الى الافهام من اطلاقها في قول القائل
انما رأيت اليوم زيدا فانه يفهم منه انه رأى زيدا دون غيره ويدل عليه ايضا قوله تعالى انما الهكم
اله واحد فانه يفهم منه ان الله اله واحد وان غيره ليس كذلك واذا ثبت ان الولاية في
الآية خاصة وبمعنى النصرة عامة فيمتنع حمل الولاية في الآية على الولاية بمعنى النصرة و
تعين حملها على الولي بمعنى الاحق والاولى بالتصرف وعلى هذا فيكون المراد من الآية انما
وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الاحق الاولى بالتصرف فيكم ايها الامة والذي هو اولى بالتصرف
في كل الامة من المؤمنين انما هو الامام فاذن الآية دالة على امامة بعض المؤمنين ويتعين
ان يكون عليا لاتفاق ائمة التفسير ان المراد بقوله تعالى الذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة
ويؤتون الزكوة وهم راكعون انما هو علي عليه السلام فالآية تدل على امامته الخامس قوله تعالى
يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين امر بالكون مع الصادقين وانما يتحقق
الامر بذلك ان لو علم الصادقون وانما يعلم كونهم صادقين ان لو كان معصوما فالامر
اذن انما هو بمتابعة المعصوم وغير علي من الصحابة ليس بمعصوم بالاتفاق وكان المأمور
بمتابعته انما هو علي عليه السلام وذلك نص على امامته السادس قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
الرسول واولي الامر منكم امر بمتابعة اولي الامر وانما امر بمتابعة من لا يأمر بالمعصية
لقوله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء فالامر بمتابعة اولي الامر الذين لا يأمرون بالمعصية اصلا
وذلك انما يكون في حق من ثبتت عصمته فالامام يجب ان يكون معصوما وغير علي من الصحا
بة غير معصوم بالاتفاق فيتعين ان يكون علي عليه السلام معصوما ضرورة موافقة الامر بطاعته و

ذكره فيه في امامته عليه السلام قوله عليه السلام يوم غدير خم وقد جمع الناس الست اولى بكم من
انفسكم قالوا بلى قال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه
وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا الحديث مما اتفقت الامة على صحته ووجه الاحتجاج به
هو ان لفظ المولى قد يطلق بمعنى الاولى وقد يطلق بمعنى الناصر والمحب وقد يطلق بمعنى
المعتِق والمعتَق وبمعنى الجار وابن العم اما اطلاقه بمعنى الاولى فيدل عليه الكتاب والسنة
اما الكتاب فقوله تعالى ولكل جعلنا موالي الآية قال المفسرون ان المراد به من كان اولى بالميراث
واحق به وقوله تعالى مأواكم النار هي مولاكم اي اولى بكم على ما قال المفسرون واما السنة
فقوله عليه السلام في بعض الروايات ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن مولاها فنكاحها باطل
والمراد به المالك لامرها والاولى بالتصرف فيها واما اطلاقه بمعنى الناصر والمحب
فيدل النص والشعر اما النص فقوله تعالى ذلك بان الله مولى الذين آمنوا وان الكافرين
لا مولى لهم والمراد به الناصر واما الشعر فقول الاخطل فاصبحت مولاها من الناس كلهم
وعنى به فاصبحت ناصرها او الذاب عنها واما اطلاقه بمعنى المعتِق والمعتَق فظاهر
مشهور ومنه يقال الفقهاء لفلان موالي من اعلى وموالي من اسفل واما اطلاقه
بمعنى الجار فيدل عليه قول عمر الكلابي لما نزل جار الكليب بن يربوع فاحسن جواره
جزى الله خيرا والجزاء بكفه كليب بن يربوع وزادهم حمدا هم خلطونا بالنفوس والجأوا
الى نصر مولاهم مسومة جردا واراد به جارهم واما اطلاقه بمعنى ابن العم فيدل عليه
قوله تعالى حكاية عن زكريا واني خفت الموالي من ورائي قيل معناه بني عمي ومنه قول
العباس بن فضيل بن عتبة في بني امية مهلا بني عمنا مهلا موالينا لا تنبشوا بيننا ما كان د
واراد بقوله مهلا موالينا بني عمنا واذا ثبت ذلك فاما ان يكون لفظ المولى مشتركا بين الكل
الوضع في الاولى او ان لا يكون كذلك فان كان الاول وجب الحمل عليه دون غيره حملا
بظاهر اللفظ اذ هو الاصل وان كان الثاني صح الحمل عليه ايضا لوجهين الاول ان اللفظ
المتعدد اذا اطلق له محامل وقد اقترن به ما يعين احدها صح الحمل عليه نظرا الى الترجيح
المذكور في صدر الحديث وقوله اولى بكم صالح لتفسير لفظ المولى وبيانه وهو محتاج
الى البيان فوجب الحمل عليه الثاني انه يتعذر حمل لفظ المولى في الحديث على ما سوى
الاولى فتعين حمله عليه ضرورة العمل باللفظ وبيانه انه يمتنع حمله على الناصر لان ذلك
معلوم من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض على ما سبق ويمتنع حمله على
الناصر لان ذلك معلوم من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض على ما سبق

نقول

ويمتنع حمله على المعتِق والمعتَق وعلى الجار وابن العم لكونه كذبا فانه لم يكن النبي
معتقا له او جارا له او ابن عم له ليكون علي معتقا له وجارا له وابن عم له فان النبي صلعم ابن
عم عقيل وعقيل اخ لعلي واذا ثبت ان لفظ المولى في الحديث بمعنى الاولى فقد اتفق
المفسرون على ان معنى قوله صلعم الست اولى بكم من انفسكم الست اولى بتدبيركم والتصرف
في اموركم وان نفاذ حكمه فيهم اولى من نفاذ حكمهم في انفسهم ولان ذلك هو المتبادر
من اطلاق لفظ الاولى في قولهم ولد الميت اولى بميراثه من غيره والسلطان اولى
باقامة الحدود من الرعية والزوج اولى بامرأته والمولى اولى بعبده واذا ثبت
ان معنى المولى الاولى بالتصرف فقد حصل المقصود لانه يرجع الى ان قوله من كنت مولاه فعلي
مولاه من كنت اولى بالتصرف فيه فعلي اولى بالتصرف فيه وذلك يدل على امامته
فانه لا معنى للامام الا ذلك الثالث من قوله عليه السلام لعلي حين خرج الى الغزاة تبوك انت مني بمنزلة هرون
من موسى الا انه لا نبي بعدي ووجه الكلام في صحته كما تقدم في الخبر الذي قبله ووجه الاستدلال
به ان النبي صلعم اثبت لعلي منه كل منزلة ثبتت لهرون من موسى وذلك يدل على ان جميع المنازل
الثابتة لهرون بالنسبة الى موسى ثابتة لعلي بالنسبة الى النبي صلعم ولفظ المنزلة وان لم
يكن صيغة عموم الا ان المراد بها التعميم وبيانه هو ان قوله منزلة اسم جنس صالح للكل
وللبعض لصدقه على آحاد المنازل الخاصة وصالح للكل ولهذا يصح ان يقال فلان
منزلته من فلان ومنزلته منه قرابته له وانه محبه ونائبه في جميع اموره وعند هذا
فلو حملناه على بعض المنازل دون البعض فاما ان يكون معينا او مبهما الاول ممتنع
ضرورة عدم دلالة اللفظ على التعيين والثاني ايضا ممتنع لما فيه من الاجمال وعدم
الافادة فلم يبق الا الحمل على الجميع ويدل عليه قوله الا انه لا نبي بعدي استثنى هذه المنزلة
دونها في المنازل ولو لم يكن اللفظ محمولا على كل المنازل لم يحسن الاستثناء واذا ثبت
التعميم فذلك يدل على ثبوت الامامة لعلي عليه السلام وبيانه من وجهين الاول ان من جملة
منازل هرون من موسى انه كان خليفة له على قومه في حال حيوته بدليل قوله حكاية
عن موسى عليه السلام اخلفني في قومي والخلافة لا معنى لها الا القيام مقام المستخلف
فيما كان له من التصرفات فاذا كان خليفة له حال حيوته وجب ان يكون خليفة له
بعد حيوته بتقدير بقائه والا كان عزله موجبا لتنقيصه مما لم يثبت عنه وذلك غير
جائز على الانبياء واذا كان ذلك ثابتا لهرون وجب ان يثبت مثله لعلي عليه السلام الثاني
هو ان من جملة منازل هرون بالنسبة الى موسى عليهما السلام انه كان شريكا له في الرسالة بدليل

قوله تعالى اذهبا الى فرعون انه طغى فقولا له قولا لينا ومن لوازمه استحقاق الطاعة
بعد وفاة موسى ان لو بقي فوجب ان يثبت ذلك لعلي عليه السلام غاية انه قام الدليل على امتناع
كونه مشاركا للنبي صلعم في الرسالة ولهذا قال صلعم الا انه لا نبي بعدي فوجب ان يبقى
مفترض الطاعة على الامة تقدير بقائه بعد النبي صلعم عملا بالدليل باقصى الامكان
ولا معنى لكونه اماما الا هذا التاسع قوله صلعم سلموا على علي بامرة المؤمنين وقوله عليه السلام
لعلي انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني ومنجز موعدي انت كذا
خليفته بعده ولا معنى للامام الا هذا العاشر انه صلعم استخلف عليا على المدينة
ولم يعزله عنها فوجب ان يبقى خليفته له بعد موته عليها ويلزم من ذلك الخلافة في جميع
الامور ضرورة ان لا قائل بالفرق فالجواب قوله لانه لو وقع ذلك لشهده
الجمع الكثير مما توفر اشتهارها مدفوع كما ذكرناه واما الاجماعة وانه تبين عظائم
الامور واسرارها وقعت مشهورة من الجمع الكثير عما لا اختلاف في دواعيها شيعي وقوادي
الماكان الاختلاف الموجود في عهد رسول الله صلعم فلعل منهم من كان يتهم شيعي ومنهم
من كان يتمادى فنقل كل واحد منهما ما رآه وسمعه وكان منشأ الاختلاف بين الامة في
ذلك ذلك وامثاله انشقاق القمر فراجعا بنا من يجمع ويتوضع وتاول قوله وانشق
القمر على معنى سينشق ويقدر ويتوضع فلعل ومع لانه شهد جماعة يحصل العلم
بخبرهم وهو لا يظهر لان ذلك كان ليلا واكثر الناس نيام ومحجوبون عن رؤيته بجدار
بيوتهم واما فتح مكة عنوة او صلحا فلم ينتشر ويتواتر لنا وان وقع بمشهد
من الخلق الكثير لعدم الاهمية في نقله بخلاف الامامة لان جميع مصالح الدين و
الدنيا متعلقة بها واما البسملة فلا انها آية من كل سورة على قول الشافعي
وهو اختيار القاضي ابي بكر من اصحابنا قوله حتى لا يلزم الانتشار اذا وجب الامر
الكتمان ام لا قلنا الغرض انا نتفحص قد شهد من جماعة لا يتصور منهم التواطؤ
على الخطأ فلو كتموه فان ذلك لنفع او دفع ضرر او حسد كان خطأ وهو
ممتنع مخالف للغرض قولهم يحتمل اطلاعهم على وجود ناسخ للنص قلنا وجد النص كان
لو ناسخ فالعادة ايضا تحيل عدم نقله ولم ينقل لصدر الصحابة ذكره قوله تعالى وجحدوا
بها واستيقنتها انفسهم صح حمله على جماعة لا يتصور تواطؤهم على الخطأ والغرض فيما
فيما نحن بخلافه قوله ان قوم موسى ضلوا بعبادة العجل مع علمهم ان العجل لا يكون الها
قلنا وان سلمنا انهم ضلوا بذلك مع كونهم جمعا كثيرا غير انا لا نسلم انهم كانوا عالمين

حلول الاله تعالى في غيره ولعلهم لم ينظروا في الادلة المحيلة لذلك وبحلي اعتقاد ذلك حتى
لا يكون الجمع الكثير متفقين على فعل ما يعتقدون بطلانه اذ هو خلاف العادة بخلاف
اتفاقهم على ما لا يعتقدون بطلانه وهذا بخلاف ما نحن فيه فانه ما من احد من الصحابة
الا وهو يعتقد تحريم كتمان نصوص النبي صلعم في آحاد المسائل الفرعية فكيف ظنك بذلك
في العظائم وان سلمنا اعتقادهم لبطلان ذلك لكن لا نسلم عدم النكير عليهم من مرتكب
واتباعه بخلاف ما نحن فيه فانه لم ينقل من احد من الصحابة النص قوله ان الامام
يجب ان يكون معصوما لانه ذكر على ما يأتي وسيقدر ان يكون معصوما فلا مانع من
التنصيص على عصمته ونفوذ نصه اماما الى اختيارنا قوله يجب ان يكون افضل من
رعيته وعالما بجميع اصول الدين واحكام الشرع لانه ذكر على ما يأتي ايضا وتقدير التسليم
صحة الكلام اذ في نفس الامر الاول لا نسلم عدم معرفة ذلك لا يتوقف على التنصيص
بدليل نصب القضاة والامناء والثاني ممنوع وسند المنع قوله شرطه ان لا يكون
وان سلمنا اشتراط امانته في نفس الامر مرضيا لكن لا نسلم مع ذلك نصب الامام بالاختيار و
ذلك يحكم بان ينص الشارع على امامة جماعة ويفوض تعيين الواحد منهم الى اختيارنا
قوله ان المختار لا يملك التصرف في امور المسلمين فلا يملك تمليك غيره لذلك فهو باطل
بولي المرأة فانه لا يملك نكاحها لنفسه ويملك ذلك لغيره وكذلك الوكيل
لا يملك التصرف في منافع الغير الموكل في بيعها وهبتها ويملك ذلك من غيره بالبيع
والهبة قوله ان المختار لو اراد ان يجعل غيره نافذ الحكم على نفسه وحده او
على غيره وحده لما تمكن من ذلك مسلم قوله فالتولية على نفسه وغيره اولى لكن
فانه جاز ان يكون الاختيار سببا للتولية العامة لحصول الحكم العام الذي لا يبقى
معه منازع بخلاف التولية الخاصة قوله لو ثبت الامامة بالاختيار لكان لمن
اثبتها اذ انهاها كالتوكيل فهو تمثيل من غير دليل كيف وان التوكيل حق الموكل فكان له
ابطاله بخلاف نصب الامام فانه بتقدير ثبوته بالاختيار يكون حقا على المختارين
ولهذا فانه لو اتفقت الامة على عدم نصب الامام مع القدرة عليه اثموا بخلاف
الموكل لا يلزم من ثبوته حقا على المختار دبابته جواز ابطاله قوله ان نصب الامام
بالاختيار ربما يفضي الى وقوع الفتن والاختلاف قلت هذا الاحتمال ظاهرا وخفي
ظاهر الاول ممنوع بدليل العادة في كل عصر عند فوت امام واختيار غيره وان
سلم خفيا ان ذلك مما لا يمنع من اعتبار الاختيار مع ظهور المصلحة فيه فلئن قالوا

ووقوع المفسدة مع الاختيار وان كانت بادرة غير انها مع التنصيص اولى من الاختيار
فقول وان كان التنصيص ابلغ في دفع المفسدة من الاختيار فليس في ذلك ما يمنع من صحة
الاختيار ولهذا فانه لو بعث الله ملكا خاطب الامة بالتنصيص على الامام مع تنصيص
النبي صلعم وسلفنا المخالفين لقدرتهم على المخالفة فانه يكون ابلغ في دفع المفسدة و
ما لزم من ذلك جواز الاكتفاء بما هو دونه من تنصيص النبي صلعم فكذلك لا يلزم من كون
التنصيص من النبي صلعم ابلغ في دفع المفسدة امتناع الاكتفاء بالاختيار وقولهم ان الصلاة
من الامة لا تنفذ على توليه ما هو اولى في الرتبة من الامامة فالامامة اولى بان لا تنفذ
عليها فجوابها ما سبق في جواب الشبهة الثالثة قولهم ان الامام خليفة الله ورسوله فلا يثبت بالاختيار
تخريج عن ذلك لم ذلك فان استواء احكم بخلافته عند الاختيار له فقد صار خليفة
له ولرسوله قولهم يلزم من ذلك خلو بعض الازمنة من نصب امام مع وجوبه لما قرروه ممنوع
فانا مهما جعلنا السابق منهما استنادا نعينا عقدنا لمن تقع عليه الاختيار لاستحال خلو الزمان
عن الامام النافذ الحكم قولهم لو جاز اثبات الامامة بالاختيار لجاز اثبات النبوة فهو
تمثيل من غير دليل جامع والجواب عن قولهم ان الامامة من اركان الدين فوجب ان لا يثبت
حفظها النقل كالصلوات الخمس قولهم لا يخلو اما ان يكون النبي صلعم عالما باحتياج الامة
الى الامام او لا يكون عالما بذلك قلنا بل كان عالما بذلك ولم يجب عليه ذلك فانما يلزمه
التنصيص ان لو كلف به من جهة الله تعالى ولعله لم يكن مكلفا به ولهذا فانه كثيرا ما تمس
الحاجة الى بيانه فما نص عليه من احكام الوقائع ومات النبي صلعم من غير تنصيص
عليه ولا تبيين وذلك كحكم الجد مع الاخوة والاخوات وقول القائل لزوجته
انت علي حرام وغير ذلك ويدل عليه ان الاحكام الشرعية مما لا يحصى عددها مع ان الايات
الاحكامية عليها قال ارباب الاصول لا تزيد على خمسمائة آية وكذلك الاحاديث الاحكامية
فانها وان كانت الوفا الا انها منحصرة فاذن ترك التنصيص من النبي صلعم على ما
تدعو الحاجة اليه وجعله موكولا الى ارآء المجتهدين ليس بدعا لا عقلا ولا عادة ولا
شرعا فكذلك عدم التنصيص على الامام وجعل الامر فيه موكولا الى اختيار اهل
الحل والعقد لا يكون ممتنعا قولهم ان النبي عليه السلام للامة كالوالد للولد مشفق وكرم
الحنو والاشفاق والسياسة ادنى ان يجب عليه مثل ما يجب على الوالد للولد الاول مسلم و
الثاني ممنوع ولهذا فانه لا يجب عليه بالاتفاق على الامة ما كان يجب على الوالد لاولاده
النفقة واما قوله تعالى اليوم اكملت لكم ليس فيه ما يدل على التنصيص قولهم انما يكون الدين

مكملا ان لو بين فيه ما يتعلق به صلاح الخلق او بطريق التنصيص عليه او بالتنبيه على طريق
تحصيله الاول ممنوع والثاني مسلم ولهذا فان كثيرا من الاحكام الشرعية لم ينص
عليها كما قررناه غير انه بين طرق تحصيلها باجتهاد اهل الحل والعقد وفرض النظر
في تحصيلها اليهم وعلى هذا فيجب اعتقاد تنبيهه على اثبات طريق الامامة وان لم ينص على
واحد معين ويدل عليه اجماع الصحابة على الاختيار كما يأتي تقريره فان ذلك يدل على
علمهم بما يدل على جواز الاختيار من جهة الرسول صلعم والا كان اجماعهم على الخطأ و
هو ممتنع ونشبه ان يكون مما دلهم عليه قوله صلعم ان تولوها ابا بكر تجدوه ضعيفا في
بدنه قويا في امر الله وان تولوها عمر تجدوه قويا في دين الله قويا في بدنه وان تولوها
عليا تجدوه هاديا مهديا فانه يدل على صحة الاختيار قولهم ما كان عليه السلام ما كان
يخرج من المدينة الا ويستخلف فيها على الرعية خليفة قلنا ليس في المواظبة على ذلك ما
يدل على وجوب الاستحقاق بل لعله كان من المندوبات وبتقدير الوجوب فلا يلزم من وجوب
الاستخلاف والنظر في حال الامة حالة حيوته وجوب ذلك لما بعد مماته لجواز تكليفه
باحد الامرين دون الاخر قولهم لا جائز ان يستند نصب الامام الى الاختيار والا لما وجب
طاعة الامام على الرعية ممنوع قولهم لانه مستند الى الاختيار ولا يلزم ذلك على ما تقرر قبل
كيف وان وجوب طاعتهم له ليس مستندا الى الاختيار وانما هو مستند الى الاجماع المستند
الى الكتاب والسنة وبه يندفع قولهم انما صار اماما باقامتهم له فلا يجب طاعتهم عليه و
اما دعوى التنصيص على ابي بكر بعينه او العباس فدعوى لا يثبت لها من دليل وما ذكروه
في حق كل واحد فاخبار آحاد لا يثبت مثلها في عظائم الامور كما تقدم تقريره كيف و
انها مع ضعف سندها ومتونها متعارضة فانهم يروون التنصيص على كل واحد منهما ان
لا يكون الاخر منصوصا عليه وان الذي يدل على ان ابا بكر والعباس غير منصوص عليهما ما
سبق في الوجه الثاني من الوجوه الدالة على التنصيص على علي عليه السلام واما ما ذكروه في الدلالة
على النص الجلي على علي فهو باطل قولهم ان خبر الشيعة عنه متواتر ممنوع وما المانع ان
يكون ذلك من وضع بعض الناس فيما مضى من الاعصار الماضية ثم انه شاع وذاع بحيث نقل
الينا على لسان اهل التواتر او انه كان في بعض الاعصار المتقدمة من قبيل آحاد الاخبار
عن النبي صلعم ثم انه شاع بحيث صار آخره متواترا قولهم لو كان كذلك لتوفرت الدواعي
على نقله واشاعته من القائلين بعدم النص الجلي قلنا لانهم انه لم ينقل ولم يشع وبيان انه
قد قيل ان واضع ذلك كان ابن الراوندي وهشام بن الحكم وغيرهما من الكذابين وان سلمت

ها

لة

اخبار الاحاد

عدم نقلوا واضحه غير ان ذلك لا يدل على صحة ما ذكروه وتواتره بدليل ما نشاهده من
الاراجيف الحادثة في كل زمان بحيث يشيع ويكثر لكن التواتر مع العلم بكذبها وبطلانها و
الجهل باوضاعها ووقت حدوثها قولهم القول بذلك مما يبطل خبر التواتر على الاطلاق قلنا
ليس كذلك فان فيما يبطل خبر التواتر حصول العلم عنده فيما حصل العلم بخبر الجماعة علم
تواتره وما ذكروه ليس من هذا القبيل فانا لا نجد انفسنا عالمة بما اخبروا به من النص
الجلي فلا يكون متواترا مع تطرق ما قيل من الاحتمال كيف وان القول بتواتر النص الجلي
مما لا يستقيم على اصول الامامية لان جميع الامة عندهم ارتدوا بعد موت النبي صلعم ولم
يبق منهم على الاسلام الا نفر يسير لا يبلغ عددهم عدد التواتر ومن عداهم فكيف يكون قولهم
الحجة بقولهم وان سلمنا دلالة ما ذكروه على تواتر النص الجلي فهو معارض بما يدل على عدمه
وبيانه مع ما سبق من عدم التنصيص مطلقا من ستة عشر وجها الاول ان عليا عليه
لم يزل يفتخر بذكر ما ورد عن النبي صلعم في حقه مما يدل على مرتبته وعلو شانه في خطبه
ومناشداته كخبر الغدير وغيره من الاخبار السابق ذكرها ولم ينقل عنه ذكر النص الجلي
على امامته ولو كان متحققا لكان اولى بالذكر من غيره لكونه قاطعا وما عداه ظنيا الثاني
هو ان كثيرا ممن اعتقد تفضيله على غيره كالزيدية ومعتزلة البغداديين قد انكروا
هذا النص مع زوال التهمة عنهم والشركة فيه الثالث انه لو كان علي منصوصا عليه لكان
اعلم به من غيره ولو كان عالما به لذكره العباس حين قال له ادخل بنا الى الرسول لنسأله عن
هذا الامر فان كان لنا عرفناه وان كان لغيرنا وصى الناس بنا الرابع انه لما مات رسول الله صلعم
قال العباس لعلي امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس هذا عم رسول الله بايع ابن عم رسول الله
فلا يختلف عليك اثنان وانما ذكره ليثبت بطاعة الناس له بيعته لكونه منصوصا من الرسول صلعم
اعظم ما للرسول ولو كان ثم نص جلي من الرسول لكان الطوع له من ذلك فلا يحتاج الى
المبايعة الخامس انه لو وجد النص الجلي لاحتج علي على العباس رضي الله بالدخول في الشورى لما
فيه من ترك العمل بالنص الجلي عنده السادس انه قد روي عن علي عم انه قال ان اردتم ان
ابايعكم [illegible] ولو كان النص عليه جليا لما اقدم على مخالفته السابع ان عليا على كثرة
معونته انما بعد فان سبق بالمدينة لم يتمكن بالشام محتجا عليه بالبيعة ولو كان منصوصا
عليه نصا جليا لاحتج بالنص لا بالبيعة اذ لا يعتمد مع النص الجلي الثامن قول علي عليه السلام
لولا ان يتولى عليها تيس من تيوس بني امية يحكم بغير ما انزل الله لما دخلت فيها ولو كان
منصوصا عليه نصا جليا لما جوز مخالفته التاسع قوله لما دعي الى البيعة اتركوني التمسوا

غيري ولو كان نصه جليا لما امر بمخالفته العاشر انه لو كان نصه جليا لما قال لم يعهد الينا
عهد رسول الله في هذا الامر وانما راينا من قبل انفسنا فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطاء
فمنا استخلفنا ابو بكر فقام واستقام حتى مضى لسبيله ثم استخلف عمر فقام واستقام حتى
ضرب الدين بجرانه ثم مضى لسبيله ولو كان منصوصا عليه نصا جليا لما قال ذلك وما وصف
من تقدمه بالاستقامة لان مخالفة النص الجلي لا يكون فعله مستقيما الحادي عشر انه لو
كان منصوصا عليه نصا جليا لما امر من تقدمه وعضده بالراي والمشورة كما في رجوع
ابي بكر في قتال اهل الردة وقعود عمر عن الخروج الى قتال الفرس لان معاضدة العاصي معصية
الثاني عشر انه كان يخاطب ابا بكر بقوله يا خليفة رسول الله ولو كان هو المنصوص عليه نصا
جليا لكان ذلك كذبا فيه لانه لا يكون الا بطريق التقية وهو ممتنع لان الله تعالى وصف الصحابة بالصدق
في قوله للفقراء المهاجرين الى قوله اولئك هم الصادقون الثالث عشر انه لو كان منصوصا عليه
نصا جليا لكان اما ان يعينه الصحابة على حقه من الامامة او لا يعينوه فان كان الاول
فيلزم ان يكون عاصيا بتقصيره ويخرج بذلك عن ان يكون معصوما وهو خلاف مذهب
الخصوم وان كان الثاني فيلزم ان لا يكون الامة خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف
وتنهون عن المنكر وهو ممتنع الرابع عشر قوله عم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر امر
بمتابعتهما ولا يحمل على ان المراد اقتدوا يا اللذين من بعدي ابا بكر وعمر ويكون المراد
بذلك ابو بكر وعمر والمراد باللذين من بعدي كتاب الله وعترته اذ هو غير منقول ولو صح تطرق
مثل هذه الاشياء الى الدلالات اللفظية لما بقي الوثوق بشيء منها وهو خطأ يعلم
بالبديهة الكل من صلى ابا بكر وعمر فدخل فيه علي ولو كان منصوصا عليه نصا جليا لما كان
مامورا باتباعهما الخامس عشر انه لما قال ابو بكر اقيلوني فلست بخيركم قال علي لا نقيلك
ولا نستقيلك قدمك رسول الله لديننا افلا نقدمك في امور دنيانا ولو كان منصوصا
عليه لما جاز له ذلك السادس عشر ان من يدعي النص الجلي على ابي بكر ايضا يدعي بلوغ عدد
التواتر في زماننا وهم زعموا انهم نقلوه عن جماعة لا يتطرق اليهم التواطؤ على
الكذب وانهم اخذوه عن جماعة لا يتطرق اليهم الكذب وانهم اخذوه عن جماعة
هم كذلك وهلم جرا الى النبي صلعم على نحو ما ذكره الامامية ولزم من التنصيص الجلي على
ابي بكر ان لا يكون علي منصوصا عليه لاستحالة اجتماع امامين في بلد واحد في عصر واحد
وليس احدهما اولى من الاخر قولهم انما يثبت الامامة بالدعوة والاختيار قلنا اما
الدعوة فمسلم واما الاختيار فممنوع وقد ابطلنا كل ما ذكروه على ذلك وتقدير التسليم

بان الامامة لا تثبت بغير النص فلا م النص على علي قولهم الامة مجمعة على ان المنصوص عليه
لا يخرج عن ابي بكر وعلي والعباس مسلم غير ان الامة المجمعة على ذلك عندهم كآحاد الاعداد
يسير لا تقوم الحجة بقولهم فكيف يصح منهم الاحتجاج بالاجماع فلئن قالوا اذا اجمعت
الامة على شيء فيكون فيهم الامام المعصوم لاستحالة خلو كل زمان منه على ما يأتي بيانه
فيتبين بطلانه فيما بعد وان سلمنا صحة احتجاجهم بالاجماع فلا نسلم ان ابا بكر والعباس
غير منصوص عليهما وما ذكروه في ابطال التنصيص على ابي بكر والعباس غير صحيح اذ جاز
ان يكون الشخص منصوصا عليه وان لم يكن عالما به فانه ليس من شرط التنصيص على الشخص
سماعه وان سلمنا انه لا بد من سماعه له فانه معارض بمثله في حق علي ودليله ما سبق
قولهم انه احب افضل الصحابة لانه ذكر وقوله تعالى ندع ابناءنا وابناءكم الآية
قلنا لا نسلم ان المدعو لنفسك علي بل لو كان المراد قرابته ورحمه ولذكره كرم نصيف الحج ولو
كان المراد به عليا كان مجازا فيه والاصل في الكلام الحقيقة قولهم ليس المراد من قوله
وانفسنا نفسه ممنوع قولهم لان الانسان لا يدعو نفسه حقيقة او مجازا الاول مسلم
والثاني ممنوع فانه ان اراد من نفسه شيئا يصح ان يقال دعا نفسه الى ذلك هو وان
كان مجازا فحمله على علي ايضا مجاز فان عليا ليس هو نفس النبي حقيقة وليس احد المجازين
اولى من الآخر سلمنا ان المدعو الى المباهلة علي ولكن لا نسلم انه يلزم من ذلك ان يكون افضل
من الصحابة قولهم في ذلك يدل على ان النبي صلعم في نهاية الشفقة على المدعو مسلم قولهم اما
ان يكون ذلك لزيادة قربه من النبي صلعم او لزيادة فضله لا نسلم الحصر اذ امكن ان يكون ذلك
لمجموع امرين لا وجود لها في غير المدعو وهي اصل القرابة واصل الفضل مع زيادة الالف و
كثرة المعاشرة لا لزيادة الفضيلة وعلى هذا امكن ان اختصاص علي بهذه الامور دون غيره
من الصحابة وهو كذلك قولهم انه جعل عليا نفسا له قلنا بمعنى انه اضافها اليه او بمعنى وجوب
الاتحاد بين النبي صلعم ونفسه صلعم الاول مسلم والثاني ممنوع اذ هو خلاف الحقيقة وعند
ذلك فلا يلزم من مطلق الاضافة الاشتراك في الصفات ليلزم ما ذكروه وقوله صلعم في حق
الشيء فتقليد خير الخلق متروك الظاهر فانه يدل على انه من باشر قتل الشيء حقيقة يكون
خير الخلق وعلي علا الائمة ما باشر قتله فيلزم ان يكون من قتله من اصحابه افضل من علي ومن
الخلق وهو ممتنع ثم انه يلزم من ذلك ان يكون علي خيرا من النبي صلعم لانه من الخلق وبعد
التخصيص فقد بطلت الحقيقة ومن حمل لفظ الخلق على العموم وعند ذلك فيتعين حمله على
ما قبل الجميع وما علاه ضرورة التخصيص وهو مجاز في كلا الصورتين وليس احد المجازين

فيه ما فيه لا يخفى على المنصف

اولى من الآخر بل ربما كان حمله على ما قبل الجميع اولى لتنقيته وقوله صلعم اخي ووزيري وخير
من اتركه بعدي يقضي ديني وينجز موعدي علي بن ابي طالب فلا حجة في قوله اخي ووزيري
فانه لا يلزم من كونه اخا النبي صلعم افضل عند الله من غيره وكذلك لو ذهب بل موضع الاحتجاج
انما هو في قوله وخير من اتركه بعدي ولا حجة فيه ايضا فانه قال خير من اتركه بعدي يقضي
ديني وينجز موعدي علي بن ابي طالب وتقديره خير من يقضي ديني وينجز موعدي علي ولا يلزم
من ذلك ان يكون خيرا من غيره مطلقا بل بالنسبة الى قضاء الدين وانجاز الموعد وقوله صلعم
لفاطمة عليها السلام اما ترضين اني زوجتك خير امتي ليس فيه ما يدل على انه خير من الامة مطلقا
اذ ليس لفظ خير صيغة عموم ليكون خيرا منهم بالنسبة الى كل شيء وعند ذلك يكون خيرا من
الامة بالنسبة الى بعض الاشياء ولا يلزم ان يكون خيرا منها مطلقا وعلى هذا وان كان
خيرا من غيره من وجه فيكون غيره خيرا منه من وجه آخر فان قيل النبي صلعم انما ذكر ذلك في
معرض الامتنان والانعام على فاطمة ولو كان الامر على ما ذكرتموه لم يتحقق هذه الفائدة
قلنا امكن ان يكون محل الامتنان والانعام عليها بكونه خير الامة بالنسبة الى فاطمة
فيما يرجع الى القرابة وزيادة الحنو والشفقة عليها وكثرة طواعيته لها وزيادة
ميل قلبه لها النبي صلعم وعلى هذا فقد خرج الجواب عن قوله صلعم خير من اتركه بعدي على
الكل بقيد لكونه خير من يقضي دين النبي صلعم وينجز موعده وقوله صلعم علي هذا سيد العرب
فلا يخفى ان السيادة عبارة عن التقدم وكثرة الاتباع وليس لفظ سيد العرب صيغة عموم بل
هي مطلقة والكلام فيها كالكلام في قوله خير ثم وان سلمنا العموم في قوله سيد بالنسبة الى
كل شيء غير انه لا يدل على كونه افضل من جميع الصحابة فانه كان فيهم من ليس بعربي كسلمان الفارسي
وبلال الحبشي وغيرهما فلئن قالوا اذا كان سيد العرب فالعرب سادات من سواهم وسيد
السيد سيد قلنا فيلزم من ذلك ان يكون علي سيد النبيين وفيه ابطال قوله صلعم لما الفرق
منه ومن علي انا سيد العالمين وعلي سيد العرب وقوله صلعم واطلع عليها ثانيا فاختار منهم
بعلك فيدل على كونه مختارا وليس فيه ما يدل على اختياره بالنسبة الى كل شيء اذ لا عموم
في قوله اختار منهم بعلك بالنسبة الى كل شيء ولا يلزم من كونه مختارا بالنسبة الى بعض الاشياء
ان يكون افضل من غيره مطلقا وعلى هذا امكن ان يكون مختارا بالنسبة الى مجاهدته بين يدي
النبي صلعم او بالنسبة الى جعله بعلا لفاطمة او غير ذلك وقوله صلعم اللهم ائتني باحب خلقك اليك
يأكل معي فليس فيه ايضا ما يدل على كونه احب الخلق مطلقا بل امكن ان يكون احب الخلق
بالنظر الى مجيئه دون شيء ولهذا يصح الاستفسار ويقال احب خلقك في كل شيء او في بعض الاشياء

ج

وعند ذلك فلا يلزم من زيادة ثوابه في بعض الاشياء على غيره الزيادة في كل شي لجواز
ان يكون لغيره ازيد ثوابا منه في شي آخر فان قيل اذا كان فيه كما في قوله في قوله ائتني
باحب خلقك اليك يأكل معي هذا الطائر فيه تخصيصه عمن كان احب عند الله من وجه و في قولهم
ان النبي صلعم اتخذ عليا اخا لنفسه جاز ان يكون ذلك لزيادة حنوه عليه وشفقته بسبب
قرابته ومصاهرته وزيادة خدمته والفته له بكثرة مخالطته له صلعم وليس ذلك مما
يدل على كونه افضل من غيره عند الله واما قصة خيبر فليس فيها ايضا ما يدل على
ان عليا عليه السلام افضل من ابي بكر وعمر بل غايته ان مجموع ما وصف به من كونه محبا لله و
رسوله ومحبوبا لله ورسوله وانه كرار غير فرار لم يجتمع فيهما وذلك يتحقق بفقد احدهما
ويلزم منه كما ان يكون افضل منهما بالنظر الى هذا الوجه لا غير ولا يلزم ان يكون
افضل منهما مطلقا لجواز ان يكون كل واحد منهما افضل منه من وجه آخر وقولهم
ان عليا اعلم الصحابة لانه ذكر قوله عليه السلام اقضاكم علي لا يدل على انه اعلم بل
غايته انه محتاج الى جميع انواع العلوم التي يتعلق بها القضاء وفصل الخصومات
ولا يدل ذلك على بلوغه في كل واحد منها الى الغاية القصوى والنهاية العليا و
على هذا ان كان اعلم من غيره من جهة اشتماله على اصول العلوم فلعل غيره اعلم منه
لبلوغه في آحاد العلوم النهاية التي لم يبلغها علي عليه السلام وان سلمنا انه اعلم الصحابة
وانه افضل من باقي الصحابة بالنسبة الى فضيلة العلم فلا يلزم ان يكون افضل من غيره
مطلقا لجواز اختصاص غيره بفضيلة غير فضيلة العلم يكون بها افضل من علي عليه السلام
وقولهم ان عليا كان اكثر جهادا مع رسول الله صلعم قلنا وان كان اكثر جهادا بالقتال
ومنازلة الابطال من غيره فليس في ذلك ما يدل على انه افضل من غيره مطلقا لجواز
اختصاص غيره بفضيلة لا وجود لها فيه كالجهاد مع النفس بالعبادات او الجهاد
مع العدو باقامة البراهين ودفع الشبهات او غير ذلك وقولهم ان ايمان علي كان
سابقا على ايمان جميع الصحابة ممنوع وما ذكروه معارض بما روي عنه صلعم انه ما
عرضت الايمان على احد الا كان له كبوة غير ابي بكر فانه لم يتلعثم وذلك يدل على سبقه
لكل من عداه الى الايمان لانه لو لم يكن كذلك لكان تأخره في الايمان لا لعدم اجابته
بل لتقصير النبي صلعم في دعائه الى الايمان وذلك ممتنع في حق النبي صلعم وان سلمنا
ان ايمان علي كان سابقا على ايمان ابي بكر غير ان اسلام ابي بكر كان بعد البلوغ و
اسلام علي عليه السلام قبل البلوغ بدليل ما نقل عنه من الشعر واسلام البالغ العاقل

افضل

افضل من اسلام الصبي لوجوه ثلثة الاول ان الناس قد اختلفوا في صحة اسلام الصبي مع اتفاقهم
على صحة اسلام العاقل البالغ وذلك يدل على كون اسلام البالغ افضل الثاني ان اسلام
العاقل البالغ انفع لنفسه ولغيره اما بالنسبة الى نفسه فلانه تحديد للعبادات وامتثال
امر الشارع ونهيه اكثر فيكون اكثر ثوابا واما بالنسبة الى غيره فلان تاسي الغير به في الدخول
في الاسلام لكمال عقله يكون اكثر منه لا يخفى الثالث ان دعاءه الغير للاسلام وحثه
اليه يكون ابلغ واقرب الى المقصود من الصبي ولهذا فان ابا بكر بعد اسلامه كان هو السبب
في اسلام عثمن وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص بدعائه لهم الى الاسلام وتوسطه بينهم
وبين الرسول في اسلامهم وكان ذلك سبب قوة الاسلام وظهوره بخلاف اسلام علي صبيا
فانه لم تثبت منه مثل هذه الاثار الحسنة وكون اسلامه افضل وان سلمنا ان من سبق
الى الاسلام افضل لكن من جهة سبقه للاسلام او مطلقا الاول مسلم والثاني ممنوع وعلى
هذا فلا يلزم ان يكون علي عليه السلام افضل من غيره مطلقا وقوله تعالى فان الله هو مولاه وجبريل وصالح
المؤمنين لا نسلم ان المراد من قوله صالح المؤمنين علي عليه السلام بل المراد به جنس المؤمنين على ما
قال به اكثر المفسرين وقال العلاء بن زيد المراد به الانبياء وقال الضحاك المراد به ابو بكر
وعمر وقال عكرمة ايضا وقوله صلعم من كنت مولاه فعلي مولاه وقوله انت مني بمنزلة هرون من
موسى سبق الجواب عنهما فيما بعد وقوله صلعم من اراد ان ينظر الى آدم في علمه الحديث الى آخره
فليس فيه ما يدل على التفضيل وقولهم انه اوجب مساواته لكل نبي في صفته لا نسلم انه يوجب مساواته
لكل واحد في تلك الفضيلة لمساواته لهم فيما شبهه به ولا يوجب ذلك الاول بل ما فيه من القول
بان عليا مساو للنبي في الفضيلة وهو خلاف الاجماع ولا يلزم مساواته لكل واحد من الانبياء
المذكورين في فضيلته ان يكون افضل من كل واحد منهم لمساواته في فضيلته وبتميزه عليه
بفضيلة غيره والا لزم ان يكون افضل من النبي بالاجماع وان كان الثاني فقد بطل ما ذكروه
من وجه الاستدلال وما ذكروه من اتصافه بالصفات المذكورة والمناقب المشهورة فكل
ذلك مما لا يوجب الافضلية بل الفضيلة فانه ما من واحد من آحاد الصحابة الا وهو ايضا
مختص بمناقب وفضايل لم توجد في حق غيره وان لم يكن افضل من غيره وان سلمنا دلالة
ما ذكروه على ان عليا افضل من باقي الصحابة غير انه معارض بما يدل على ان ابا بكر
افضل منه وبيانه من ثلاثة عشر وجها الاول قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله
يتزكى قال اكثر اهل التفسير وعليه اعتماد العلماء انها نزلت في حق ابي بكر فيكون موصوفا
بكونه اتقى والاتقى هو الاكرم عند الله لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم والاكرم عند الله هو

الافضل فاذن الآية دالة على ان ابا بكر افضل من كل من علاه من الامة الثاني قوله علم
اقتدوا باللذين من بعدى ابى بكر وعمر امر كل لعدها لاقتداء بهما فدخل فيه على ويلزم من
ذلك ان يكون مفضولا بالنسبة الى ابى بكر لانه ان لم يكن مفضولا فاما مساويا او افضل فان
كان مساويا فليس بافضل وهو المطلوب كيف وانه يمتنع ان يكون مساويا فانه ليس متابعة
احد المتساويين للآخر اولى من العكس وان كان افضل كان لو ... الى ان يكون الامر بالمتابعة
بالعكس اذا ابطل ان يكون افضل او مساويا لزم ان يكون مفضولا الثالث ما روى ان
ابا الدرداء كان يمشى امام ابى بكر فقال له النبي صلعم اتمشى امام من هو خير منك فقال
ابو الدرداء اهو خير منى فقال صلعم ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل
افضل من ابى بكر الرابع قوله علم لابى بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين
الخامس قوله علم ما ينبغى لقوم يكون فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره السادس قوله لو ... الناس
ابو بكر وتقديمه في الصلوة مع انها افضل العبادات ادل على كونه افضل السابع قوله علم
يأبى الله ورسوله الا ابا بكر الثامن قوله ائتونى بدواة وقرطاس اكتب لابى بكر كتابا لا
يختلف عليه اثنان التاسع قوله خير امتى ابو بكر ثم عمر العاشر قوله وقد ذكر ابو بكر
عنده واين مثل ابى بكر كذبنى الناس وصدقنى وآمن بى وزوجنى ابنته وجهزنى
بماله وواسانى بنفسه وجاهد معى ساعة الخوف الحادى عشر قول على خير الناس بعد
النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم الثاني عشر ما روى عن على انه قيل له ما توصى فقال
ما اوصى رسول الله حتى اوصى ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم
بعد نبيهم على خيرهم الثالث عشر قوله لو كنت متخذا خليلا دون ربى لاتخذت ابا بكر خليلا
ولكن هو شريكى في دينى وصاحبى الذى اوجبت له صحبتى في الغار وخليفتى في امتى الى
غير ذلك من الادلة وهذه الادلة وان لم يكن حجة فلا اقل من التساوى ومع التساوى
يبطل القول بالنص قطعا والرجوع الى اجماع الصحابة ان سلمنا ان عليا افضل من جميع الصحابة
ولكن لا نسلم امتناع امامة المفضول مع وجود الفاضل وذلك لانه اذا وقع التساوى
بينهما في اصول الشروط المعتبرة في الامامة فلا يمتنع ان يكون تفويض الامامة الى
المفضول افضى الى صلاح الناس واستقامة امورهم وذلك بان يكون الفاضل مبغوضا
لاكثر الخلق والمفضول محبوبا لهم ومثل ذلك فقد يتحقق في حق على علم باعتراف
الامامية حيث زعموا ان الامة مبغوضة حقه ومالوا على الخلفاء الثلث ... على
نصب ابى بكر اماما ولذلك سموهم نواصب قولهم الامة مجمعة على ان الامامة غير خارجة

عن ابى بكر وعلى والعباس فقد بينا انا نستدل عليه بالاجماع فلا يقع وسنده الصحة لانهم
ان ابا بكر والعباس غير صالحين للامامة قولهم انهما غير معصومين مسلم ولكن لا نم ان الامام
لابد ان يكون معصوما على ما مر قولهم ان ابا بكر والعباس كانا كافرين قبل البعثة والكافر م
ظالم قلت ظالم حال كفره او بعده والاول مسلم والثاني ممنوع فانه بعد الاسلام
لا يسمى الشخص كافرا حقيقة بالاجماع واذا كان الكفر هو منشأ تسمية ظالما ولم يكن
حقيقة فلا ظلم حقيقة والاصل في قوله تعالى والكافرون هم الظالمون الحقيقة دون المجاز
قولهم لا يشترط في اطلاق الاسم المشتق حقيقة وجود المشتق منه قلنا لكن ... تسمية المحل
اسود او ابيض حال عدم السواد المشتق منه اسم الاسود والبياض المشتق منه اسم
الابيض لا يكون حقيقة ولو لم يكن وجود الصفة المشتق منها شرطا في وصف المحل
بكونه اسود او ابيض لما كان كذلك وما ذكروه من الاستشهاد بالقائل والماشى فالمشتق
منه اسم الماشى انما هو الحركة الآخرة مشروطا بعدم الحركات السابقة بعد وجودها
وكذا الحكم في القائل قولهم انه يصدق عليه حالة القضاء بكونه ظالما انه لا ينال عهد
الله بحكم العموم لو قلنا الظلم وما ليس لا نم ذلك بل هو مقصور على حالة كونه ظالما
حقيقة وصحة الاستثناء معارض بصحة الاستفهام فانه يصح ان يقال لا ينال عهد
الله في حالة الظلم او في جميع الاوقات ولو كان ذلك ظاهرا في العموم لما حسن الاستفهام
وقولهم انما وليكم الله ورسوله الآية فانما يكون حجة ان لو كان الولى في الآية بمعنى
الاولى بالتصرف وما المانع من حمله على معنى الناصر قولهم ان الولاية بمعنى النصرة
عامة والولاية في الآية خاصة قلنا الولاية بمعنى النصرة انما تكون عامة اذا اضيف
الى جمع غير مخصوصين بصفات معينة كما في قوله والمؤمنون بعضهم اولياء بعض اما
اذا اضيف الى جمع مخصوصين بصفات خاصة كما في الآية المحتج بها فلا يدل على هذا فلا يمتنع
ان يكون الولاية المحصورة في الله ورسوله والمؤمنين المخصوصين بالصفات المذكورة
في الآية الولاية بمعنى النصرة وهي الولاية الخاصة منها دون الولاية العامة من حيث
منافاة بين الآيتين المذكورتين ويكون معنى الآية انما وليكم الله ورسوله والمؤمنون
الموصوفون بالصفات المذكورة اى الولاية الخاصة بمعنى النصرة لا الولاية العامة
وان سلمنا دلالة ما ذكروه على ان الولاية في الآية بمعنى التصرف غير انه يمتنع حمل لفظ
المؤمنين على على لما فيه من حمل لفظ الجمع على الواحد وهو مخالف للاصل والحقيقة قولهم
ان ائمة التفسير اتفقوا على ان المراد بالمؤمنين المذكورين في الآية على لا نم ذلك فانه

[illegible]

قد حكى النقاش في تفسيره عن ابي جعفر انه قال المؤمنون المذكورون في الآية اصحاب النبي صلعم
وهو الاظهر لما فيه من ظاهر لفظ الجمع وان سلمنا ان المراد انما هو علي عم غير انه يمتنع حمله
على كونه اماما وخليفة عن الرسول اذ الاولى منه اما تخصيص الامة بما بعد موت الرسول صلعم
وهو خلاف ظاهر الآية واما اثبات الولاية له بمعنى التصرف في الامة في زمن النبي صلعم و
هو خلاف الاجماع منا ومن الخصوم وقوله يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين لا نسلم كونه حجة
قولهم انه امر بمتابعة الصادقين في الظاهر او في نفس الامر الاول مسلم والثاني ممنوع
وعلى هذا فلا يلزم العصمة وان سلمنا انه لا بد من عصمة المأمور بمتابعته في نفس الامر و
لكن لا نسلم انه يلزم من ذلك ان يكون علي معصوما قولهم لان غير علي من الصحابة غير معصوم
قلنا غير علي غير معصوم من آحاد الصحابة او جملة الصحابة الاول مسلم والثاني ممنوع
على ما تقدم في بيان العصمة عن الخطاء وعلى هذا فلا يمتنع ان يكون المراد بالصادقين
آحاد الصحابة وهو الاظهر نظرا الى صيغة الجمع في الصادقين فانه حقيقة في الجمع لا في الآحاد
كيف وانه ليس كل امام عند الخصوم ظاهرا والامر بمتابعة من ليس بظاهر ولا معروف ممتنع
فان قيل اذا كان الخطاب مع المؤمنين بمتابعة الصادقين فاذا كان المراد بالصادقين
المجمعين من اهل الحل والعقد فهم من جملة المخاطبين ويلزم من ذلك ان يكونوا مخاطبين
بمتابعة انفسهم وهو ممتنع قلنا ان لم نقل بانه اذا كان الخطاب مع المؤمنين فالائمة داخلون
فيهم ايضا فليكن المأمور بمتابعة الصادقين هم الائمة فيلزم ان يكون الائمة ايضا قد
امروا بمتابعة انفسهم والجواب عن الاشكال يكون متحدا وعلى هذا يكون الجواب عن قوله
اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقوله عم من كنت مولاه فعلي مولاه من اخبار الآحاد فلا
يكون حجة في هذا الباب لما تقدم قولهم الامة مجمعة على صحته فقد سبق ابطال احتجاجهم بالاجماع
وان صح احتجاجهم بالاجماع ولكن لا نسلم ان هذا الحديث مما اجمعت الامة على صحته فانه قد طعن
فيه ابن ابي داود وابو حاتم الرازي وغيرهما من ائمة الحديث وان سلمنا الاجماع على صحته لكن بجهة
القطع او بجهة الظن الاول ممنوع والثاني مسلم وان سلمنا انه مقطوع بصحته لكن لا نسلم صحة
الزيادة فيه وهي قوله الست اولى بكم من انفسكم ولا يمكن دعوى اجماع الائمة عليها فان اكثر
المحدثين لم ينقلوها واتفقوا عليها وان سلمنا اجماع الامة على صحة الزيادة والاصل ولكن لا نسلم صحة
الاحتجاج به على امامة علي عم قولهم لفظ المولى يحتمل الاولى لا نسلم ذلك وبيانه من جهتين
الاول ان الصيغة بمعنى فاعل والثاني بمعنى مفعل وقد نقل اهل اللغة انه لم يرد احدهما
بمعنى الآخر الثاني انه لو ورد احدهما بمعنى الآخر فكان المفهوم منهما واحدا لصح ان تقرن بكل

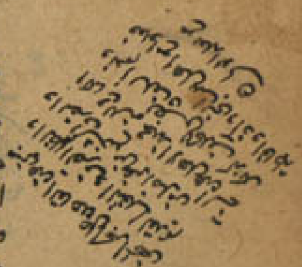
٥١

واحد منهما ما يقترن بالآخر وذلك كان يقال فلان مولى من فلان كما يقال اولى من فلان وفلان اولى
فلان كما يقال مولى فلان وهو ممتنع غير ان القائل يقول لان المفهوم منهما واحد وان كان ولصاحبه
ان اللفظ مختلف وعند ذلك فلا يلزم ان يجوز على كل واحد منهما ما يجوز على الآخر الا ان يبين
ان ذلك من لوازم مفهوم اللفظ لا من لوازم اللفظ وهو غير مسلم وقوله تعالى ولكل
جعلنا موالي مما ترك الوالدان لا نسلم ان المولى ههنا بمعنى الاولى بل المراد به الوارث ورثة
من العصبة من بني العم والقربى مما ترك الوالدان والاقربون وقوله مأواكم النار هي مولاكم لا نسلم
ان المولى ههنا بمعنى الاولى بل قد قيل المراد بقوله اولى بكم اي مكانكم ومثواكم وما اليه مآلكم و
عاقبتكم ولهذا قال ... وقد سلمنا امكان ان يكون المراد به ناصركم بمعنى الجنب لغة في
نفي ان امرئ يقال الموج ناد من لا ناد له والصبي جبلة من لا جبلة له وقوله صلعم ايما امرأة
نكحت نفسها بغير اذن مولاها فنكاحها باطل لا نسلم صحته وبتقدير صحته فالمراد بقوله مولاها
مالك رقها والمتصرف فيها لغرض يعود اليه لا اليها فانه المتبادر الى الافهام عند اطلاق
ق
لفظ المولى بالاماء والاسماء وعند ذلك فيمتنع اطلاقه بمعنى الاولى المطلقة وقوله صلعم الست اولى
بكم من انفسكم والا لصدق على النبي صلعم انه مالك رق من خاطبهم بذلك وهو ممتنع بالاجماع سلمنا
احتمال اطلاق المولى بمعنى الاولى ولكن لا نسلم وجوب حمله عليه فيما نحن فيه قولهم لفظ المولى اما ان
يكون ظاهرا في الاولى بالتصرف او لا يكون ظاهرا فيه قلنا ليس ظاهرا فيه قولهم في الوجه الاول ان
اللفظ المتحد اذا اطلق على محامل فلا بد من البيان والمذكور في ابتداء الكلام وهو قوله اولى بكم
صالح للبيان فوجب حمله عليه قلنا انما يجب الحمل عليه ان لو لم يكن لفظ المولى ظاهرا في محمل من محامل
تلك المحامل واذا كان ظاهرا في واحد منها فيجب الحمل عليه لا على غيره وهو الاولى نفيا للاجمال
عن الكلام لكونه مخلا بمقصود الوضع وهو التفاهم وذلك على خلاف الاصل وعلى هذا فلا يمتنع
ان يكون لفظ المولى ظاهرا في الناصر والمعين ولا يكون محتاجا الى البيان كيف وان الاصل
عند تعدد الالفاظ تعدد المعاني تكثيرا للفائدة ولو كان لفظ المولى بمعنى الاولى لكان ذلك
قادحا وهو بعيد وان سلمنا وجوب حمل لفظ المولى في الحديث المذكور على الاولى ولكن لا نسلم
ان المراد به الاولى بالتصرف فيهم بل امكن ان يكون المراد به انه اولى بهم في محبته وتعظيمه وليس احد
المعنيين اولى من الآخر كيف وان الترجيح لما ذكرناه فانه لو حمل ذلك على الاولى بالتصرف فيهم
لزم ان يكون علي عم اماما في زمن النبي صلعم وهو خلاف الاجماع وان يكون ذلك مقيدا بما
ل
بعد موت النبي صلعم وهو خلاف الظاهر من اللفظ قولهم في الوجه الثاني انه يتعذر حمل لفظ المولى
على غير الاولى من المحامل المذكورة لانه ذلك دعا المانع من حمله على الناصر والمعين قولهم لا فائدة فيه

لكونه معلوما من قوله تعالى والمومنون والمومنات بعضهم اولياء بعض قلنا لا نسلم انه لا فائدة فيه
فان ما اثبته الآية هو النصرة لجميع المومنين والنصرة الثابتة في قوله تعالى والمومنون بعضهم اولياء
بعض نصرة البعض للبعض سلمنا ان المثبت في الآية والخبر واحد لكنه مع ذلك مفيد وبيانه
من وجهين الاول انه اثبت النصرة لعلي في الخبر بدليل يخصه وفي الآية بعمومه والخاص بعيد عن
التخصيص واقوى في الدلالة فكان مفيدا الثاني هو ان في اقترانه مع الآية عوائد الآية النبي صلعم
زيادة تقرير وتعظيم خصوصا على مثل [illegible] الآية وذلك تحقيق انه ذكره في اعظم الفوايد وان سلمنا
انه غير مفيد من جهة ان ما اثبته في الخبر معلوم من الآية ولكن لا نسلم انه متى ذكر كان لا يكون
اثبات امامة على مثل هذه النصوص الخفية مفيدا فان امامته علي عليه السلام معلومة بالنص
الجلي وعلى هذا فالجواب يكون متحدا سلمنا اتحاد حمل المولى في الخبر على معنى الاولى في التدبير
والتصرف لكن بمعنى انه اعرف بمصالحهم في التدبير او بمعنى وجوب تصرفه عليهم شاؤوا او
ابوا الاول مسلم والثاني ممنوع وانما قلنا بامتناع الثاني لانه يلزم منه اما ان يكون علي عليه السلام
اماما في زمن الرسول صلعم او ان يكون ذلك مثبتا له بعد موته وكل واحد منهما خلاف
الظاهر لما سبق وقوله صلعم لعلي انت مني بمنزلة هرون من موسى لا يصح الاستدلال به ايضا
من جهة السند كما تقدم في الخبر الذي قبله وان سلمنا صحة سنده قطعا ولكن لا نسلم ان قوله
انت مني بمنزلة هرون من موسى يعم كل منزلة كانت لهرون من موسى فان من جملة منازل هرون
من موسى انه كان اخا له من النسب وانه كان شريكا له في النبوة وانه لم يثبت ذلك لعلي عليه السلام
منه اسم جنس يصلح لكل المنازل ولكل واحد واحدة لا نسلم ان اسم الجنس اذا عرى عما يوجب
التعميم فيه كدخول الالف واللام عليه كقولنا المنزلة او دخول حرف النفي عليه كقولهم لا
منزلة انه يعم كل منزلة بل هو من قبيل الاسماء المطلقة الصالحة لكل واحد واحد من الجنس
على طريق البدل لا ان يكون جنسا ولا الكل على طريق الاستغراق معا والا ما بقي بين المطلق و
العام فرق وان يكون قولنا رجل عين قولنا الرجال وهو مخالف لاجماع اهل اللغة وان
سلمنا ان لفظ الجنس صالح للعموم والآحاد لكن بطريق العموم او الاشتراك الاول ممنوع و
الثاني مسلم ولهذا فانه يحسن الاستفهام وهو ان يقال في كل المنازل او بعضها وهو دليل
الاشتراك اي قولهم او حمله على بعض المنازل دون البعض فاما ان يكون ذلك البعض
معينا او مبهما قلت هذا مما يخرج اللفظ المطلق عن حقيقته واطلاقه [illegible] فلا نقبل
وقوله عليه السلام الا انه لا نبي بعدي مما لا يدل على التعميم والاستغراق لكل منزلة بل [illegible]
منه له لكل واحدة من آحاد المنازل على طريق البدل والاستثناء في المطلقات اخراج

لما لولاه لكان اللفظ المطلق صالحا له على طريق البدل والاستثناء في العمومات اخراج لما
لولاه لكان اللفظ شاملا له لا على طريق العموم والاستغراق سلمنا التعميم لجميع المنازل لكن
لا نسلم ان من منازل هرون من موسى كونه مستحقا لخلافته بعده فانه لا يلزم من ذلك في حق علي لو كان انه
كان خليفة له على قومه حال حيوته لانه ذكر بانه كان شريكا له في النبوة والشريك غير الخليفة
ثم ليس جعل احد الشريكين خليفة عن الآخر اولى من العكس وقوله تعالى حكاية عنه اخلفني في قومي
فلعله ذكره للمبالغة والتاكيد في القيام بامر قومه على قيام موسى به اما ان يكون مستخلفا عنه
بقوله فلان ان المستخلف عن الشخص بقوله لو لم تقدر باستخلافه لما كان له القيام مقامه في
التصرف وهرون من حيث هو شريك له في النبوة فله ذلك ولو لم يستخلفه موسى سلمنا انه استخلفه
حال حيوته ولكن لا نسلم انه يلزم استخلافه له بعد موته فان قوله اخلفني ليس فيه صيغة عموم بحيث
يقتضي الخلافة في كل زمان ولهذا فانه لو استخلف وكيلا في حيوته على امواله ونفقة عبيده
فانه لا يلزم منه ان يكون مستمرا باستخلافه له بعد موته واذا لم يكن ذلك مقتضيا للخلافة في كل
زمان فعدم خلافته في بعض الازمان لقصور دلالة اللفظ عن استخلافه فيه لا يكون عزلا
له كما لو صرح بالاستخلاف في بعض التصرفات دون البعض فان ذلك لا يكون عزلا فيما لم يستخلف
فيه واذا لم يكن عزلا فلا نسلم كما قالوه سلمنا ان ذلك يكون عزلا له ولكن متى يكون ذلك
منفرا عنه اذا كان قد عزل عنه بالعزل حالة توجب نقصه في الاعين او اذا لم يكن الاول مسلم
والثاني ممنوع فلم قالوا بان ذلك مما يوجب نقصه في الاعين وبيان عدم نقصه هو ان هرون
كان شريكا لموسى في النبوة وحال المستخلف دون حال الشريك في نظر الناس فاذا استخلاف
حاله منقصة بالنظر الى حالة الشركة وحال المنتقص لا يكون موجبا للتنقيص سلمنا لزوم
التنقيص من ذلك لكن اذا لزم منه العود الى حالة الاستخلاف واذا لم يعد الاول ممنوع ع
والثاني مسلم فلم قلتم انه لم يعد الى حالة هي اعلى وبيان ذلك انه وان عزل عن الاستخلاف
فقد عاد بعد العزل الى مستقلا بالرسالة والتصرف عن امر الله لا عن موسى وذلك اشرف من
استخلافه عن موسى قولهم ان من جملة منازل هرون بالنسبة الى موسى انه كان شريكا له في النبوة قلنا
فيلزم من ذلك ان يكون علي شريكا ايضا في النبوة له وهو محال قولهم من احكام الشريك في النبوة
انه مفترض الطاعة مطلقا والا لزم من مخالفته ذلك في النبوة مخالفته فما افترض طاعته
مقدر بقائه بعد النبي صلعم قلنا افتراض طاعة هرون اما انه بمقتضى النبوة او لا بمقتضى
النبوة فان كان لا بمقتضى النبوة فهو خلاف الفرض وان كان بمقتضى النبوة فلا يلزم من اثبات
شركة لعلي ان يكون نبيا وهو محال وان اثبتنا وجوب طاعته لا بمقتضى النبوة بل بمقتضى

الخلافة فقوله انت مني بمنزلة هرون من موسى لا يكون صحيحا وقوله صلعم سلموا على علي بامرة
المؤمنين وقوله انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي فاخبار آحاد لا يمكن الاحتجاج
بها في مثل هذا الباب لما تقدم وكذا لا احتجاج بقولهم انه استخلفه على المدينة حال
حيوته كيف وان قوله سلموا على علي بامرة المؤمنين لتاميره عليهم في قضية فيخيبر وقوله
انت اخي فذا لعل التفضيل لا على الافضلية وقوله ووصيي وخليفتي من بعدي يحتمل انه
اراد بالوصية والخلافة على المدينة وتحمله لكن في قضاء دينه وانجاز مواعيده
ومع تطرق هذه الاحتمالات فلا قطع واما استخلافه في حيوته على المدينة فليس فيه ما
يدل على بقائه خليفة بعد وفاته لما سبق في قصة هرون وموسى واذا ثبت ما قررناه
الى هنا وجب ثبوت الامامة بالاختيار دونا لتنصيص فذكر ما لا يفتقر الى الاجماع
من كل اهل الحل والعقد فانه مما لم يقم عليه دليل عقلي ولا سمعي نقلي بل الواحد والاثنان
من اهل الحل والعقد كاف في ذلك ووجوب الطاعة والانقياد للامام المختار وذلك
لعلمنا بان السلف من الصحابة مع ما كانوا عليه من الصلابة في الدين والمحافظة على امور
الشرع اكتفوا في عقد الامامة بالواحد والاثنين من اهل الحل والعقد كعقد عمر لابي بكر وعبد
الرحمن لعثمن ولم يشترطوا اجماع من في المدينة من اهل الحل والعقد فضلا عن اجماع
من هو في علماء الامصار واهل الاقطار وكانوا على ذلك من غير المعتبر له من الصحابة من
غير مخالف ولا نكير وعلى هذا انطوت الاعصار في عقد الامامة الى وقتنا هذا وقال
بعض الاصحاب والواحد لابد ان يكون عند العقد من الشهود وبينة عادلة كفا للخصام ووقوع
الخلاف من الناس بادعاء مدع عقد الامامة له سرا متقدما على عقد من كان له العقد
جهرا وهذا المحالة واقع في محل الاجتهاد وعلى هذا فلو اتفق عقد الامامة لاكثر من واحد
في بلاد متعددة او في بلد واحد من غير ان يشعر كل فريق من العاقدين عقد الفريق الاخر
فالواجب ان يتقرر العقود فما كان منها متقدما وجب اقراره وامر الباقين بالنزول
عن الامر فان لم يفعلوا والا قوتلوا وكانوا من الخوارج والبغاة وان لم يعلم السابق وجب ابطال
الكل واستينا في عقد لمن يقع عليه الاختيار من هؤلاء اهل الامامة وذلك كما اذا زوج كل
واحد من الوليين موليته من شخص وجهل العقد السابق منهما ولا خلاف في انه لا يجوز
عقد الامامة لشخصين في صقع واحد متضايق الاقطار متقارب الامصار لما فيه من
الضرار ووقوع الفتن والشحناء واما ان تباعدت الامصار بحيث لا يستقل
الامام الواحد بتدبيرها والنظر في احوالها فقد قال بعض الاصحاب بامامة امامين



في محل الاجتهاد وكما ان للمسلمين نصب الامام فلهم خلعه وان لم يتولوا عزله اذا وجد منه
ما يوجب عزله من اخلال امور الدين واحوال المسلمين وما لاجله نصب الامام وان لم
يقدروا على خلعه واقامة غيره لقوة شوكته وعظم باسه وكان ذلك مما يفضي الى فساد
العالم وهلاك الحرث وكانت المفسدة في مقابلته وعزله اعظم باسه وكان ذلك مما
يفضي الى فساد العالم وهلاك النفوس وكانت المفسدة في مقابلته وعزله اعظم من المفسدة
في طاعته فالاولى التزام ادنى المحذورين ودفع اعلاهما

الفصل الثالث في شروط الامام

وهي منقسمة الى متفق عليها ومختلف فيها اما الشروط المتفق
عليها فخمسة شروط الاول ان يكون مجتهدا في الاحكام الشرعية بحيث يستقل بالفتوى
في النوازل واثبات احكام الوقائع نصا واستنباطا لان من اكبر مقاصد الامامة
فصل الحكومات ودفع المخاصمات ولكن تم ذلك بدون هذا الشرط ولا يمكن ان يقال
بما كفاية مراجعة الغير في ذلك اذ هو خلاف الاجماع الثاني ان يكون بصيرا بامور
الحرب وترتيب الجيوش وحفظ الثغور قادرا على ملابسة ذلك بنفسه اذ به تم حفظ
بيضة الاسلام وحماية حوزتهم ولهذا روي عن النبي صلعم انه وقف بعد انهزام المسلمين
في الصف وقال عن نفسه انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب حتى عاد المسلمون اليه الثالث
ان يكون له من قوة الباس وعظم المراس ما لا يهوله اقامة الحدود وضرب الرقاب وانصاف
المظلوم من الظالم من غير خوف قد كما وصف الله الصحابة بقوله اشداء على الكفار رحماء
بينهم الرابع ان يكون عدلا فلا يستحق عدلا ثقة ورعا في الظاهر حتى يوثق باخباره وبما
يصدر عنه من افعاله ولانه احفظ لما رتب له مما له صرفه في مصارفه الخامس ان يكون
بالغا لانه يكون اكمل عقلا وهيبة وتجربة ونظرا السادس ان يكون ذكرا لان الظاهر
من الانوثة النقص فيما ذكرناه من الصفات السابع ان يكون حرا لان الحرية مظنة
فراغ البال عن الاشتغال بخدمة الغير واستغراق الزمان بها ولان العبودية مظنة
استحقار الناس له والانقياد لدخوله تحت حكمه الثامن ان يكون مطاع الامر نافذ
الحكم في محل ولايته مقتدرا على زجر من خرج عن طاعته فان قيل فيلزمكم على هذا خروج
عثمن عن الامامة حالة ما حوصر في داره حيث لم يكن قادرا على زجر من خرج عن طاعته
قلنا لا نسلم انه لم يكن قادرا ولو كان امر من في الناس شرقا وغربا ولا سيما في الشام غير انه
هاب عليه قوم من الرعاع واوباش الناس وقصد في ذلك تسكين الفتنة وصلاح
الامر بالتي هي احسن ولم يعلم مآل الامر اليه واما الشروط المختلف فيها فستة الاولى القرشية

وقد اختلف الناس فيه فذهب اصحابنا والجبائي وابنه والشيعة وجمع من اهل السنة والجماعة
الى انه لا بد ان يكون الامام قرشيا وذهب الخوارج وبعض المعتزلة يوم السقيفة
لما جرى بينهم منا امير ومنكم امير فمنعهم ابو بكر من ذلك حيث لم يكونوا قرشيين وادعى ان القرشية
شرط في الامامة محتجا على ذلك بقوله صلعم الائمة من قريش وبقوله صلعم قدموا قريشا
ولا تتقدموها وبقوله صلعم الناس تبع لقريش في هذا الشان برهم تبع لبرهم وفاجرهم تبع
لفاجرهم وتلقت الامة ذلك بالقبول واجمعوا على اشتراط القرشية ولم يوجد له
نكير فصار اجماعا مقطوعا به ولولا انعقاد الاجماع على ذلك لكان هذا الشرط
في محل الاجتهاد نظرا الى ان الاخبار في ذلك اخبار آحاد لا يفيد اليقين مع امكان تأويلها
اما قوله الائمة من قريش فيحتمل انه اراد به العلماء وقوله الناس تبع لقريش فيحتمل انه اراد به ذكر
انهم تبع له في الدين والعلم لان منشأ الدين والعلم من قريش وقوله قدموا قريشا ولا تقدموها
يحتمل انه اراد به تقديمهم في الفضيلة والشرف لقرب النسب من رسول الله صلعم احتج الخصوم
بالاجماع والسنة والمعقول اما الاجماع فهو ان عمر قال في وقت الشورى لو كان سالم مولى حذيفة
لوكة حيا لما تخالجني فيه شك ولم ينكر منكر فكان اجماعا واما السنة فهو قوله صلعم اطعه
ولو ضرب قطعتك اطعه ولو ضرب ظهرك اطعه ولو كان عبدا حبشيا ونحو ذلك مما يدل
على نفي اعتبار القرشية واما المعقول فهو ان المقصود من الامامة اقامة السياسة و
الذب عن دار الاسلام وحماية حوزتهم والقيام بالقوانين الشرعية كما تقدم وذلك يحصل
مما سبق من الشروط فلا حاجة الى النسب والجواب انا نمنع وجود الاجماع على اسقاط اعتبار
القرشية والرواية عن عمر مختلفة فقد قيل انه قال لو كان سالم في الاحياء لما شككت
اني كنت اشاوره وبتقدير ان يكون الرواية على ما ذكره فقد قيل انه كان قرشيا وبتقدير
ان لا يكون قرشيا فلم يصرح عمر بصلاحيته للامامة فلعله اراد بذلك انه ما كان يرتاب
في تعيينه للامامة او معنى آخر ويحمله عليه نفيا للتعارض بينه وبين الاجماع السابق
على اشتراط القرشية وقوله صلعم اطعه ولو ضرب ظهرك الحديث فهو من الآحاد فلا يقع
في مقابلة الاجماع المتواتر المعلوم وقوعه ضرورة وبتقدير القطع بسنده فليس فيه ما
يدل على انه اراد به الامام بل يحتمل انه اراد به السلطان وليس كل سلطان اماما وان كان
كل امام سلطانا ويحمل على ذلك نفيا للمعارضة بينه وبين الاجماع السابق واما
المعقول فلا يقع في مقابلة الاجماع المقطوع به كيف وانه يحتمل ان يكون للقرشية زيادة
تاثير في حصول مقاصد الامامة بسبب انقياد الناس للقرشي لعلو نسبه من رسول الله

ثانها ط

على ما جرت به العوائد من زيادة الانقياد لمعظميه وبدونها القرشية فلا يحصل
تلك الزوائد من المقاصد الشرط الثاني كون الامام هاشميا ذهب اكثر الناس الى ان الهاشمية
ليست شرطا خلافا لطائفة من الشيعة فانهم جعلوا الهاشمية شرطا وهو باطل لمخالفة
ذلك لظاهر الاطلاق من النصوص السابق ذكرها وللاجماع على صحة امامة ابي بكر وعمر
ولم يكونا هاشميين الشرط الثالث كون الامام عالما بجميع مسائل الدين وقد اتفق الاكثر ن
على ان ذلك ليس بشرط خلافا للامامية والحق في ذلك ان ما هو المحصل وهو انهم ان ارادوا
بقولهم انه يجب ان يكون عالما بجميع المسائل الشرعية ان يكون اهلا للعلم بها بطريق الاجتهاد
عند وقوعها ومعرفتها من النص والاجماع والاستنباط فذلك مما لا خلاف فيه كما سبق و
ان ارادوا انه يجب ان يكون عالما بجميع ذلك حقيقة وان يكون العلم عنده بحكم كل واقعة
يمكن وقوعها حاضرا عنده بحيث لا يحتاج منه الى النظر والاستدلال فهو باطل من
جهة الاجماع والمعقول والالزام اما الاجماع فهو ان الامة اتفقت على صحة امامة ابي بكر
وعمر وعثمان وعلي ولم يكونوا بهذه المثابة حتى ان كل واحد منهم كان عند وقوع الواقعة يسأل
عن الاخبار والنصوص الواردة في ذلك ويحضر لها غيره من المجتهدين فانه
كان ربما رأى الراي في حكم الواقعة ثم رجع عنه واما المعقول فهو ان المسائل الشرعية
واحكام الوقائع الجزئية غير متناهية ولا يخفى امتناع حصول العلم بما لا يتناهى على
التفصيل لاحد من المخلوقين واما الالزام فهو انه لو اشترط ذلك في الامام لاشترط
في القضاة والولاة فانه لا يلي بنفسه اكثر ما يليه خلفاؤه من القضاة والولاة فان قيل
الامام انما نصب لفصل المنازعات والمحاكمات والقيام باحكام الشرع فاذا لم يكن عالما
بجميع الاحكام الشرعية كان نصبه ممتنعا من ثلاثة اوجه الاول ان نصبه يكون قبيحا عرفا فان
امامة الانسان بالقيام بما لا يعرفه والنهوض فيما لا انسة له به مما لا يستحسنه العقلاء
الثاني انه اذا وقعت واقعة وهو لا يعرف حكمها فاما ان لا يؤدي به اجتهاده الى معرفة
حكمها وعند ذلك يفضي الى خلو الواقعة عن الحكم مع دعو الحاجة اليه وان يكلف الحكم
بما لا يعرفه وكلا ذلك ممتنع الثالث هو انه لو تساوى الامة في المعرفة والجهالة فان ذلك
يكون مانعا من اتباعه ومانعا من الانقياد اليه والجواب عن الاول من يكون نصبه قبيحا اذا
كان اهلا للاجتهاد في تحصيل الاحكام واذا لم يكن الاول ممنوع والثاني مسلم والعادة
دالة على ذلك في كل امر مستناب في تحصيله وعن الثاني انه وان تعذر الاجتهاد
في تحصيل حكم الواقعة فلا نسلم افضاء ذلك الى خلو الواقعة عن الحكم لجواز تفويضها الى

بل

غيره من المجتهدين وسنقرر ان لا نفعه اجتهاد غيره ايضا الى حكمها فالحكم فيها البقاء على
النفي الاصلي او امتناع فيه وهو ظاهر البطلان وان ساوى غيره من المجتهدين في المعرفة والجهالة
فلا يكون ذلك موجبا للتعيين عنه لاختصاصه بما لا يوجد له في حقهم من ما في شروط الامامة
الشرط الرابع كون الامام افضل من رعيته وقد اختلف في جواز امامة المفضول مع وجود
الفاضل فجوزه اكثر اصحابنا ومنع منه الامامية وفصل القاضي ابو بكر وقال انه ان
انعقد للمفضول لا يؤدي الى هرج وفساد جاز والا فلا احتج من قال بالجواز بثلاثة اوجه
الاول ان الامامة منصب من المناصب الدينية كالامامة في الصلوة فلو اشترط في امامة
الامام المفضول مع وجود الفاضل كان ذلك بناء على قبح تقديم الادنى على الاعلى في النفرة
المانعة من المتابعة ويلزم من ذلك امتناع تقديم المفضول على الفاضل في الصلوة وهو
خلاف الاجماع الثاني انه لو لم يوجد من اهل الامامة شخصان احدهما افقه والاخر
اعرف بالسياسة وامور الامامة فاما ان يقال بتوليتهما او لا بتوليتهما او بتولية
احدهما دون الاخر الاول مع مخالفة الاجماع والثاني يفضي الى امتناع خلو الزمان عن الامام
فلم يبق الا الثالث وايهما قدم فهو مفضول بالنسبة الى ما اختص به الاخر عنه من زيادة
معرفة الفقه او السياسة وهو المطلوب الثالث انه ما من عصر من اعصار الائمة بعد
الصحابة الى عصرنا هذا الا والامة مجمعة على صحة امامة كل من تولى من الائمة
وان كان مفضولا بالنسبة الى غيره مهما وجد فيه اصول الشروط المعتبرة في الامامة كما
سبق فدل على ان ذلك ليس بشرط وبهذا يبطل قول من شرط الافضلية احتج على ان تقديم
المفضول على الفاضل قبيح ولما فيه من فوات كمال المصلحة الحاصلة بنظر الافضل وحسن
تدبيره على المطلع كيف وان تولية المفضول انما بعد قبيحا عندما اذا لم يكن من يولى الا الافضل
واما سيد يد فيما لحاجة به دون الفاضل كم قام بتوليته ولدى من الملوك من
اهل عرق في الملك فانه لا يعد قبيحا في نظر اهل العرف وانه ان في الرعية من هو افضل
منه بالصناعة عنه وانما كان كذلك لان حصول مصلحة الرعية سعد بيد رضاهم
بالمفضول وطاعتهم له يكون اقرب من حصول مصلحتهم بتولية الافضل سعد بنفرتهم عنه وعدم
طاعتهم له الشرط الخامس اشترط الغلاة من الشيعة ان يكون الامام صاحب معجزة وان
يكون عالما بالغيب وجميع اللغات والحرف والصناعات وطبايع الاشياء وعجائبها في
الارض والسموات وهو مع انه لا دليل عليه باطل بالاجماع على عقد الامامة على من عري
عن هذه الصفات في عصر الصحابة والتابعين ومن بعدهم الى وقتنا هذا الشرط السادس

العصمة

العصمة مذهب اهل السنة والجماعة انه ليس من شرط الامام كونه معصوما ووافقهم على ذلك المعتزلة
والخوارج والزيدية وذهبت الامامية واكثر طوائف الشيعة انه لا بد وان يكون معصوما ثم احتج
من وافقهم على ذلك بقوله والدليل على الحق بالاجماع والالزام اما الاجماع فهو ان الامة من السلف اجمعت على
صحة امامة ابي بكر وعمر وعثمان مع اجماعهم على ان العصمة غير واجبة لهم واما الالزام فمن ثلثة اوجه
الاول هو ان عليا كان الاحق بالاجماع منا ومن الخصم وقد وجد فيه ما يدل على عدم عصمته
وبيانه من ثلثة اوجه الاول هو انه كان مفوضا على الامة عندهم وانه غيره ليس الا في زمن ولايته
غيره الا ان يقال بانه كان قادرا على المنازعة والدفع والقيام بما اوجب عليه من تدبير امور
الامة او ما كان قادرا فان كان الاول فقد ترك واجبا لا يجوز تركه وان كان الثاني فقد ترك
من الواجب الجهد في ذلك وبذل التمكن بقدر الامكان على ما فعل بعد ذلك اذا لم يكن ما
فاقتصر على ما استطاعه ولم يوجد منه شيء من ذلك مع انه لم يوجد منه التكبر فانه بايعهم ودخل في ولايتهم
واقتدى بهم في الصلوة واخذ عطاياهم ونكح سبيهم وهي الحنفية ام ولده محمد ونكح عمر ابنته ام
كلثوم الكبرى ورضي بالدخول في الشورى المبنية عندكم على غير التقوى الثاني انهم نقلوا عنه من
مذاهب واقوال في الشريعة مخالفة لاقوال غيره من الفقهاء مع موافقته لهم وهي اما ان يكون
حقا او باطلا فان كانت حقا فكان من الواجب تنبيههم عليها ولم يوجد منه ذلك وان كان
الثاني فقد اخطأ وعلى كلا التقديرين فلا يكون معصوما الثالث انه حكم ابا موسى الاشعري وعمرو
بن العاص وهما عندكم فاسقان وتحكيمه تمكين للاعداء الفسقة من خلوة والتحكيم
في الامة وذلك معصية والتمكين من المعصية معصية ولهذا نقل عنه انه عليه كان يقول بعد
التحكيم لقد عثرت عثرة لا انجبر سوف اكيس بعد واجمع الراي الشتيت المنتشر
وذلك انه يدل على ان التحكيم جرى على خلاف الصواب الواقع به اذ هو علي في قتل المحاربين
له فوق الحل ولم يحل اموالهم فيئا ومن مذهب الخصم ان عليا كان يعتقد كفر محاربيه
وارتدادهم وعند ذلك فلا يخلو اما ان يكونوا مرتدين في نفس الامر او لا يكونوا مرتدين
فان كان الاول فحال المرتدين فيء بالاجماع ولم يحله فيئا وان كان الثاني فقد اخطأ
في اعتقاد ارتدادهم وعلى كلا التقديرين يكون خطأ ولهذا قال بعض اصحابه ان كان قتلهم حلالا

قتلتهم حلالا وان كان غنيمتهم حراما فقتلهم حرام لكن الحسن عم ان ابن جرموز لما اتى عليا
رضي الله عنه برأس الزبير وقد قتله غيلة والتمس الجائزة اذن له [illegible] باميرالمؤمنين فقال له سمعت
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول بشر قاتل ابن صفية بالنار وهو لا يخلوا اما ان يكون قتله
حراما او لا يكون حراما فان كان حراما فالانكار على فعل الحرام واجب لقوله عم من راى منكم منكرا فليغيره
بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه [illegible] الانكار [illegible] ابن
جرموز بيده ولسانه ولم ينقل عنه الانكار فكان تاركا للواجب وان لم يكن حراما فقد اخطأ في اعتقاد
استحقاق فاعل [illegible] النار [illegible] الحكم الشرعي [illegible] رضي الله عنه قال
وقد رقا على منبر الكوفة [illegible] الآن [illegible]
فقام [illegible] وقال [illegible] الجماعة [illegible] فقال له عم
[illegible] ذلك دلالة على انه ليس بمعصوم فانه لابد وان يكون مصيبا في احد الامرين ومخطئا في
الآخر السابع انه رضي الله عنه خطب بنت ابي جهل ابن هشام في حق الزهراء فبلغ ذلك فاطمة
فشكت الى النبي [illegible] فقام على المنبر وقال ان عليا قد آذاني وخطب بنت ابي جهل بن هشام
[illegible] فاطمة ولم يستقم الجمع بين بنت [illegible] وبين بنت عدوه اعلموا ان فاطمة [illegible]
ان من آذى فاطمة فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله وذلك يدل على انه ليس بمعصوم
الامام الثاني ان حسن بن علي كان عندهم اماما منصوصا [illegible] وقد صدر عنه ما يدل على عدم
عصمته وذلك انه خلع نفسه من الامامة وسلمها الى معاوية مع انه كان [illegible]
للامام [illegible] مع كثرة اعوانه وانصاره حتى عاتبوه في ذلك
وسموه مذل المؤمنين وذلك كله معصية تنافي العصمة الامام الثالث الحسين بن علي رضي الله عنهما
كان ايضا عندهم اماما منصوصا عليه ومع ذلك القى نفسه في التهلكة [illegible] وذلك معصية
منهي عنها لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وبيان ذلك انه خرج باهله وعياله الى الكوفة
لقتال اعدائه مع كثرتهم وقوة شوكتهم وما رآه من [illegible] والتظاهر على [illegible]
لمسلم بن عقيل لما انفذه [illegible] اليهم [illegible] الخروج [illegible] قال
له [illegible]

وان بايع يزيد

وان بايع يزيد فامتنع ذلك [illegible] اراقة القتل والتهديد والاستئصال [illegible]
[illegible] الامام [illegible] من قبله وهلاك من كان معه من المسلمين الامام الرابع
ان القائم المهدي [illegible] من الائمة المنصوص عليهم ايضا وقد فعل ما ينافي العصمة [illegible]
ان للامام [illegible] لطف وسبيل الى الارشاد [illegible] في معرفة الحق وطريق [illegible]
معرفة الواجب والمحظور والقيام بمصالح المؤمنين [illegible]
وهو اختفاؤه واستتاره من الخلق بحيث لا يعرف [illegible]
معرفة الحق [illegible] الفساد ان كان لا طريق لهم الى معرفة ذلك والوصول اليه
الا بالامام وذلك من اعظم المضار واكبر [illegible] وان امكنهم الوصول الى ذلك بالادلة
دون الامام فلا حاجة الى الامام فان قيل [illegible] ذلك معصية ان لو اختفى مع
القدرة على الظهور وليس كذلك فانه انما اختفى تقية وخوفا من الظلمة الظاهرين على
قتله قلنا وان اوجب الاستتار عن الاعداء [illegible] فكان
من الواجب [illegible] ظاهرا [illegible] حصول مصالحهم ودفع المفاسد عنهم وان اوجب
ذلك الاستتار مطلقا بحيث لا يصل اليه احد من الخلق ولا ينتفع به فلا فرق بين وجوده
وعدمه [illegible] فان قالوا [illegible] عند زوال المخافة
للقيام بامور المسلمين [illegible] فكان
[illegible] خارق للعادة فالعادة [illegible] خارق للعادة ايضا
[illegible] الخامس انه ينافي ما تقدم ان العصمة غير واجبة
للانبياء عليهم السلام فلو كان الامام [illegible] معصوما لكان [illegible]
[illegible] فان قيل [illegible] الاجماع على ابي بكر وعمر
[illegible] لانسلم انه حجة [illegible]
[illegible] ذلك [illegible]
لا نسلم انه كان عن اعتقاد بل كان تقية [illegible]

ابا بكر ستة اشهر حتى ظهرت له الاخافة منهم وبتقدير ان لا يكون عالما بامتناعه على ذلك فان
الاجماع يكون في عصره وهو غير داخل فيه وما ذكرتم من الالزامات فهي غير لازمة لوجوه
اجمالا وتفصيلا اما الاجمالي فهو ان ما ذكرتموه في ابطال عصمة الائمة عليهم السلم فرع عدم عصمتهم
واذا كان ما ذكر في ابطال العصمة فرعا على ابطالها فلا يكون صحيحا لما فيه من الدور وهو
توقف عدم العصمة على ما ذكر دليلا وتوقف كونه دليلا على عدم العصمة وبيان ذلك انه
بتقدير ان لا يكون الامام معصوما لا يصدر منه وان كان ظاهره الذنب فيجب صرفه عن ظاهره
بناء على العصمة كما فعل ذلك في آيات القرآن التي ظاهرها يقتضي التشبيه والالحاد
على الله تعالى وانه لا يجب الصرف عن الظاهر بتقدير ان لا يكون معصوما فاذن قد ظهر توقف
ما ذكرتموه من الدلائل على ابطال عصمة الائمة على عدم العصمة واما التفصيل قولكم
فيما يتعلق بعلي انه لم يظهر النكير على مبايعة غيره لا نسلم انه لم ينكر فانه قد نقل عنه في
الروايات الكثيرة وانه لم يزل يتظلم في كل زمان على حسب ما يقتضي حتى انتهت النوبة
اليه فصرح بالنكير في كل موقف وخطبة والتظلم عام في غصب حقه فقد انكر ذلك منه
ذلك الخاص والعام وبتقدير عدم اظهار النكير فلا نعلم ان النكير على المنكر مشروط
بشروط متفق عليها وهي التمكن من الانكار وان لا يغلب على ظن المنكر انه
يتعرض للانكار يحصل له منكر يزيد على ذلك المنكر فلا بد لكم من تحقيق هذه الشروط
في حق علي حتى يتم الدلالة والاصل عدمها كيف وانه لا مانع من عدم تمكنه وخوفه على
الاذى على نفسه وشيعته لا سيما مع ظهور الامارات الدالة على ذلك وهو اتفاق السواد
الاعظم والجم الغفير على مبايعة الغير والرضى بها ولم يكن معه الا قليل ممن تابع على السعي
شيعته بالمبالغة والتهديد على التخلف وقولكم انه بايعهم قلنا يعني الظاهر او التسليم
في نفس الامر او ظاهره الاول ممنوع والثاني مسلم فلم قلتم ان الظاهر والتسليم وقولكم
انه دخل في آرائهم قلنا انما كان يدخل في ذلك لقصد الارشاد لهم لما استدعى منهم

الصواب وذلك واجب لانه معصية وقولكم انه اقتدى به في الصلاة قلنا ما رووا ان ذلك وقع صلاته لو ظهر له
من غير قصد الاول ممنوع والثاني مسلم ولم لا قلتم انه كان للتقية لان تركها مجاهرة بالعداوة
والمخالفة وهو لم يكن فيه دافعا على دفع ما توهم الضرر المحذور وقولكم انه كان ياخذ عطيتهم قلنا لان ذلك
كان حقا له ولا بأس في اخذ حقه وقولكم انه استباح وطي سبيهم قلنا انه استباح ذلك لانهم
فانه روى البلاذري ان بني اسد غارت على بني حنيفة في خولة بنت جعفر وقدموا بها الى المدينة في اول
خلافة ابي بكر فباعوها من علي فبلغ الخبر قومها فقدموا على علي عليه السلم فعرفوها واخبروه بموضعها منهم فاعتقها
وتزوجها فولدت له محمدا وقولكم انه زوج ابنته من عمر قلنا انه فعل ذلك بعد مراجعة ومنازعة وتهديد له
وتوعده ... من البطلان واقدام زيد على انكار التزويج منه ولهذا افاد ان العباس تفحص كان
اليه لما ردوا امرها اليه فزوجها منه ولم يكن ذلك عن اختيار ورضى منه فلا يكون ذلك معصية منه ولا
منكرا وقولكم انه دخل في الشورى قلنا انما فعل ذلك لانه كان الامر له على الخطاب البيعة وبتقدير ان يكون
راضيا به فكيف فاذا كان الغرض صحيحا ليحصل الرضى بذلك وهو طلب الوصول الى حقه بذلك وتمكنه من الاحتجاج
عليهم بفضائله ومناقبه التي يستحق بها الخلافة واظهار الاخبار الدالة على التنصيص عليه وكل ذلك
مع التوصل الى امر متعلق عليه في دينه درجات ... ان يكون جائزا له لا محرما وقولكم انه لم يرد الناس
بعد ظهور امره الى مذهبه قلنا انما انه لم يظهر ذلك قبل عود الامر اليه فلانه لم يكن اليه الا بالاسم ودون المعنى
فانه ما زال منازعا مع رضا منتقصا من اعدائه وان اكثر من بايعه شيعة ممن يعتقد فضل اعدائه
ومن يعتقد انهم قلما يمضون على اعدل الامور وان غاية ما يأتيه بعدهم تتبع آثارهم والاقتداء
بسنتهم فبقي على ما كان عليه من التقية وخوف ثوران الفتنة باظهار الحق لهذا والعود به
ولهذا قال رضي الله عنه انه لو ثنيت لي الوسادة لحكمت بين اهل التورية بتوراتهم وبين اهل الانجيل
بانجيلهم واهل الزبور بزبورهم واهل القرآن بقرآنهم وقولكم انه علم اعداءه ومكنهم خلعه لما
انه فعل ذلك لا اختيارا بل اضطرارا على سبيل الالجاء اليه وذلك ان معاوية واصحابه لما تبين
لهم استظهاره عليهم والتقتوا بالعطب رفعوا المصاحف واظهروا الرضا بما فيها واظهروا التحكيم
وخدعوا بحيلة وضعها معاوية وعمرو بن العاص وعند ذلك لم يخف على علي ما في ذلك من الاحتيال و
تقاعدوا عن متابعته في آبائه عن ذلك لعلمه بالكيد ومالوا الى مراقبة التحكيم مع المنهزمين

لقوادهم عن شدة الزحف وملكهم من طول المنازلة واما الدخول تلك الشبهة عليهم لغلظ افهامهم
وعدم اطلاعهم على المكيدة ولم يزل علي يمنع من ذلك ويحذرهم المكيدة حتى غلبوا على رايه
وارادوا الاجابة الى ذلك لولا دفعا لما علمه من سوء عاقبة المخالفة وافضاء الامر الى خروج اكثر
اصحابه عنهم واستظهار عدوه عليه استظهارا يكون فيه هلاكه وهلاك شيعته فاجاب الى التحكيم
على ان يكون الحكم كتاب الله وسنة رسوله فان الامر لله آل وسعى في قصد دفع شر العظيم بالحكم
شرعه دونه في نظره لا يكون مخطئا ولا عاصيا واما المنقول عنه من التسر فقد نقل عنه انه سئل
عن مراده انه كتب الى محمد بن ابي بكر ان اكتب اليه كتابا في القضاء ليعمل به فكتبت له
ذلك وانفذته اليه فاعترضته معاوية فاخذه فاشفقت ان يعمل بما فيه من الاحكام
ويوهم اصحابه ان ذلك من علمه فيقوي الشبهة عليهم في متابعته انما الذي يكون ذلك اعترافا
منه بالخطاء في التحكيم فلا وقولكم ان من قاتله وقعة الجمل ان لم يكونوا مرتدين فقد اخطا
في اعتقاد ارتدادهم وان كانوا مرتدين فقد اخطا حيث لم يحكم بردتهم فينا قلنا
بل كانوا كفارا مرتدين وحيث لم يحل اموالهم فينا انما كان لان احكام الكفار مما
يختلف والا يلزم هذا انه اذا كان حال من ارتد وهو معترف بالالحاد ومصر
عليه كحال من ارتد وتستر فينا ان يكون مال من ارتد وهو لا يعتقد ارتداده بل هو
متمسك باحكام الاسلام وملتزم لها فينا وعلى هذا انما يكون مخطئا ان لو حكم بان المال
ليس بفيء مع الاعتراف بالارتداد المستلزم لكون المال فينا واما في غيره فلا كيف
وانه يجب العفو وتصويبه فيما ذهب اليه لقوله صلى الله عليه وسلم اللهم ادر الحق مع علي كيف دار
وقولكم في الزبير وقتل ابن جرموز له ان يكون حلالا او لا يكون حلالا فان لم يكن حلالا
لانه كان من مقاتلي علي وكل من قاتله فهو كافر ومرتد وقولكم فلا معنى لاعتقاده كون قاتله
مستحقا للنار قلنا انما يكون مخطئا ان لو كان معتقدا استحقاق ابن جرموز النار بقتله
للزبير وليس كذلك بل انما اعتقد ذلك له بالنظر الى قسمة وخاتمة امره وذلك
ان ابن جرموز خرج بعد ذلك على علي مع اهل النهروان وقتل هناك وكان بذلك الخروج من

اهل

اهل النار لا بقتل الزبير قولكم انه في قصة احراق الاولاد لا بد وان يكون مخطئا اما في الحالة الاولى
او في الاخرى قلنا يحتمل ان يكون موافقا لهم تقية وخوفا مما يلزم من اظهار الخلاف بينهم من المضار
المفاسد كما قررناه في الموافقة على البيعة واذا كان ذلك محتملا فلا يجب الحمل على نفي الاحتمال المخالفة
لقوله صلى الله عليه وسلم اللهم ادر الحق مع علي كيف كيف دار وضربه على صدره حين بعثه الى
اليمن وقال اللهم اهد قلبه وثبت لسانه وقوله عليه السلام انا مدينة العلم وعلي بابها فمن اراد العلم فليات
الباب واما قصة خطبة بنت ابي جهل بن هشام فخبر موضوع نحن مسلم وان الذي يدل على
ان عليا رضي الله عنه لو فعل ذلك لما كان فعله منه محرما شرعا واما نحن فلا يليق الا بحسن
ان ينسب اليه النبي الانكار على فاعله مع وروده اباحته مطلقا نعوذ بالله ذكرناه في الامام
الثاني في قصة الحسن وخلعه نفسه من الامامة وتسليمها الى معاوية فذلك لانه لو قدر انه لم يكن
الا معصوما مسيطرا للحق في الامامة فلا تعاب عاقل ان اصل الانزال عن ولايته وفعل ملك [illegible]
في ذلك الامر لعدوه رغبة منه ابا قادة بل الى العادة فيظن ان ذلك لا يكون الا لمقتضى [illegible]
على مصلحة الرعية فلا ظن بمن يكون معصوما مستحقا للامامة وواجبا طاعته بالقيام بها [illegible]
وعلى هذا فنزوله عن الامامة وتسليمها الى معاوية مع فسقه انما كان لما ظهر له من ادلة الصحابة
مسلمين الى اموال معاوية ودنياه وان الاصرار على طلب الحق مما يفضي الى ضرر كلي
وشيعته يزيد على مصلحة الامامة ورأى اظهار البيعة له معونة ومولاة واخذ عطاياه
فرآه كالحق في قصة علي واهل بعض اصحابه له على ذلك وتسميتهم له مذل المؤمنين فانما
كان لاعتراضهم بارادة من كثرة عدد اصحابه وموافقتهم له في مراده والزام الامر لو
على الامام لزام ولم يتفقوا عليه او قعدوا عنه ولم ينتهوا الى الفضول عواقب الامور لغلظ
افهامهم وقلة معرفتهم واما ذكرتم من الالزام الثالث في قصة الحسين فهو لانه ايضا
فانما تحرك الى الكوفة بعد ان ظهر له من اهل الكوفة الرغبة فيه والميل اليه واخذه
عليهم من العهود والمواثيق بعد كثرة مكاتبات رؤسائهم له والاعيان منهم
منهم بالسوال الاقدم واختصاصه بما اقتضى له من الاعوان والانصار المعتمد عليهم ووثق
قلبه على ظنه ان الامام الوصول الى حقه والقيام بما وجب له عليهم من النظر في الحال

المسلمين وجب عليه النصرة لهم واما عذل من عذله كابن عباس وابن عمر وغيرهما فانما كان لان الظاهر
لهما ما ظهر لهم من [illegible] وكثير من الاحوال ومكاتبات اهل الكوفة المتضافرة والمتناصرة وا
ورد انه القى نفسه وشيعته في التهلكة حيث لم ينزل على امان عبيد الله بن زياد فليس كذلك فانه كيف
يظن به ذلك وقد قال لعمر بن سعد لما اقبل عليه في عسكره وراى امارات الضعف اختاروا
مني اما الرجوع الى المكان الذي اقبلت منه او ان اضع يدي في يد يزيد فيرى في رايه
واما ان تسيروني الى ثغر من ثغور المسلمين فاكون رجلا من اهله لي ما لهم وعلي ما عليهم
وان عمر بن سعد كتب بذلك الى عبيد الله بن زياد فاباه وامر بالمناجزة فلما آل الامر الى ما آل من
ضعف الحسين وشيعته واحاطة الاعداء بهم امتنع من النزول الا ان عبيد الله بن زياد
لانه ظهر له من قرائن احواله بما تقدم منه من عدم اجابته الا الى بل انتهاء الامر الى
ما انتهى اليه الحسين من شدة الضعف وظهور الظفر به ان قصده من ذلك انما هو زيادة
الذل بالنزول على حكمه فيقتله وان نزوله على حكمه مما لا يمنع من القتل بعد ذلك فاختار
امر الثواب القتل دفعا للمذلة [illegible] بين النزول على حكم عبيد الله بن زياد واما الالزام الرابع
فعن الاخبار الضعاف ان اختفاء القائم المهدي انما هو للخوف من اعدائه على نفسه قولكم
وهذا وان اوجب الاستتار عن الاعداء فهو يوجب الاستتار عن شيعته قلنا الامام
ان استتر عن شيعته الذين لا يخشى من جهتهم شيئا وما لم يمنع من ظهوره ولهم [illegible] من غيرهم
وانما الظهور لمن يخشى منه [illegible] [illegible]
اختفاؤه عن شيعته مطلق فانما كان خوفا من توقع الانتقام قولكم فلا فائدة في ابقائه
قلنا الفائدة في ابقائه رجاء ظهوره عند زوال المخافة قولكم ليس ذلك اولى من عدمه
وايجاده عند زوال المخافة قلنا لا نسلم ذلك والفرق بينهما انه اذا حصلت المخافة منهم كان
يفوتهم من المصالح للامام من اخافتهم له والجائهم له الى الاستتار فكانت العهدة في ذلك
مردودة لهم والحجة مرتبة عليهم واذا اعدمه الله تعالى كان الفوت لهم من المصالح لازما

من قوله

قوله تعالى ومنها ان [illegible] فلا يكون [illegible] في ذلك لازمة لهم [illegible] وتقدس عن فعل القبيح
قولكم في الالزام الخامس انه لو كان الامام معصوما لكان افضل من النبي قلنا [illegible] على ان
الانبياء عندنا معصومون وهو متفرع على ما سلف وبتقدير ان لا يكونوا معصومين والعياذ
بالله فلا يلزم ان لا يكون افضل من النبي لان النبي بتقدير ان يعصي قد يعرف ذنبه
والمعاتبة عليه من الوحي فيتوب عنه [illegible] بخلاف الامام فانه
لا يقدر على ذلك [illegible] وان سلمنا [illegible] على ان الامام
غير معصوم لكنه معارض بما دل على عصمته وبيانه من عشرة اوجه الاول انه لو
[illegible] على الامام اما كان لكون الله [illegible] فعل الخطا وترك فعل الواجب فلو
كان الامام ممن يجوز عليه الخطا لكان [illegible] الى امام آخر [illegible]
اليه ويلزم من ذلك التسلسل وهو محال او الانتهاء الى امام لا يتصور عليه الخطا وهو
المطلوب الثاني انه يجب متابعته بدليل [illegible] والاجماع [illegible] الامام في [illegible]
عن [illegible] والمخالف [illegible] واما الاجماع فلانه لا
خلاف انه يجب على كل احد من الناس قبول حكم الامام واتباعه في جميع [illegible] ووجوب
اتباعه في ذلك اما ان يكون لمجرد قوله او لدليل دل على ذلك [illegible] دل على الاجابة
ان يقال انه لا القول ولا الدليل دل عليه والا لكان وجوب الاتباع بقوله [illegible] وهو محال
ولا جائز ان يقال بالثاني [illegible] دليل الاجماع على وجوب الاتباع [illegible]
[illegible] وجوب اتباعه في [illegible] قوله واذا كان كذلك فلو جاز عليه الخطا [illegible]
على الخطا [illegible] والامر [illegible] بالاقتداء به [illegible] فان كان الاول
فيلزم [illegible] وهو محال وان كان الثاني فقد خرج الامام في تلك الحالة عن
كونه اماما ولزم من خلو ذلك الزمان عن الامام وهو محال الثالث انا قد علمنا بالتواتر علما
ضروريا بعثة النبي عليه السلام وتكليف الناس [illegible] الشريعة وانها [illegible]
التكليف بها [illegible] الا [illegible] بتكليف [illegible] وهو محال والا لكان
[illegible] فذلك [illegible] الذي [illegible] او [illegible] الاجائز ان يكون غير معصوم

والا لحصل العلم بنزوله فيما نقلوه وان كان معصوما فالمعصوم عند القائلين بعصمة غير الانبياء اما
الامام او الامة فلم احصيه احد واهل التواتر فيما نقلوه لا غير فالقول بمعصوم خارج عن
هؤلاء الثلثة قول لا قائل به وعند ذلك فلا جائز ان يكون مستند علمهم بعدم الكفر بعينه
انعقاد الاجماع من الامة عليه فان عصمة الامة عن الخطاء انما تعرف بالنصوص الواردة على
لسان الرسول من الكتاب والسنة وكل نص يدل على كون الاجماع حجة فلا بد من معرفة كونه منقولا
عن الرسول وانه لا ناسخ له ولا معارض وكل ذلك ايضا يتوقف على صدق الناقل له وصدقه
اما ان يكون معلوما بالاجماع او بغيره فان كان بالاجماع لزم الدور من حيث انا لا نعرف
صدق الناقل على عصمة اهل الاجماع الا بالاجماع وعصمة اهل الاجماع لا نعرف الا
بعد معرفة صدق ذلك الخبر وان كان بغير الاجماع فاما بالتواتر او بغيره لا جائز ان
يكون ذلك بالتواتر فان غاية التواتر معرفة كون ذلك الخبر منقولا عن النبي صلى
وليس فيه ما يدل على انه ليس بمنسوخ ولا معارض على هذا فلا يكون مستند الكون الاجماع حجة
فلم يبق الا القسم الثالث وهو الامام وهو المطلوب الرابع انه لو لم يكن الامام معصوما فبتقدير
وقوعه في المعصية اما ان يجب الانكار عليه او لا يجب فان وجب الانكار عليه لزم الدور من جهة
توقف انزجار الامام على زجر الرعية له وتوقف انزجار الرعية على زجر الامام لهم وهو ممتنع
وان لم يجب الانكار عليهم فهو ممتنع لما فيه من مخالفة قوله عليه السلم من راى منكرا فليغيره
الحديث الخامس هو ان الامة اختلفت في احكام ليست في كتاب الله تعالى ولا
السنة المتواترة والاجماع غير ساعد عليها لوقوع الخلاف فيها وما عدا ذلك من المدارك
واخبار الاحاد ونحوه من باب الرجم بالظن وذلك لا يصلح لافادة الشرع لقوله تعالى ان الظن
لا يغني من الحق شيئا فلا بد من معصوم يعرف الحق من الباطل وذلك الامام السادس هو ان القران
انما انزل ليعمل ويعلم به قال المتقدمون من الروافض ان القرآن دخله التحريف والتبديل
على ذلك اختلاف المصاحف واختلاف الصحابة في الفاتحة والمعوذتين واية الرجم ودعا
القنوت هل ذلك من القرآن ام لا وكاختلاف الناس في البسملة هل هي اية من اول كل
سورة ام لا وحد فيه من اللحن والتناقض والاختلاف وغير ذلك من الامور التي حققنا

في النبوات ونحو ذلك مما يدل على دخول التحريف والتبديل في القرآن غير انهم ادعوا انه مشتمل على الحج
متشابه ومجمل لا يعرف مدلوله ومنسوخ لا نعرفه وروايات متعارضة وايات متشابهة ولذلك وقع الاختلاف
فيها بين المفسرين ولا سبيل الى معرفة الحق منها الا بقول غير المعصوم اذ ليس قول احد من غير المعصومين اولى
من الاخر فلا بد وان يكون المعرف لذلك معصوما وهو الامام الا بطل في خبر منصوصا عليه من قبل الشارع
بيانه والبارى تعالى عالم بعواقب الامور حكيم فلا يجوز عليه التنزيل في ذلك فلا بد وان يكون معصوما الثاني
ان معرفة الله تعالى واجبة على الخلق وعند ذلك فالعقل اما ان يكون مستقلا بالمعرفة او غير مستقل فان
كان الاول فهو محال لوجهين الاول هو انا قد بينا العقول متخيلة في المذاهب المختلفة ولو كان
العقل مستقلا بالايصال الى المعرفة الحق لما كان كذلك الثاني انه يلزم منه تفويض امر كل احد الى عقله ولم
لا ينكر على قول على غيره وان لا يحتاج مع ذلك الى نبي ولا امام وهو محال وان كان الثاني فاما ان لا يقال
بالافتقار الى المعلم او يقال بالافتقار الى المعلم فان قيل انه لا يفتقر الى المعلم فانه يقلل بان الحاجة
الى المعلم وهو متناقض وان قيل بالافتقار الى المعلم فالمعلم اما ان يكون معصوما او غير معصوم فان لم يكن
معصوما فلا يحصل الوثوق بتحصيل ما يطلب وان قيل بعصمته فهو المطلوب وهذه شبهة الملاحدة من
غلاة الشيعة السابع قوله تعالى لابراهيم اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي
الظالمين ووجه الاحتجاج بالاية انه نفى عهد الامامة عن الظالمين ومن ليس بمعصوم جاز عليه الذنب وبتقدير
الذنب يكون ظالما لقوله تعالى فمنهم ظالم لنفسه فلا ينال عهد الامامة ولا يكون الامام لما تقدم فلا بد وان
يكون معصوما الثامن قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم امر بطاعة اولي الامر وكل
من امر بطاعته مطلقا فلا بد وان يكون معصوما والا كان الباري تعالى قد امر بطاعته فيما هو خطاء وذلك محال
والجواب اما عن الاجماع وكونه حجة قد سبق في قاعدة النظر وقولهم انما يكون الاجماع منعقدا على امامة
ابي بكر ان لو تم دخول علي فيه وهو غير مسلم قلنا لا نزاع في وقوع التحاكم من الصحابة بالامامة
لابي بكر وقولهم ان ذلك لم يكن اعتقادا قلنا الاعتقادات من الامور الباطنة التي لا سبيل الى
الاطلاع عليها لذواتها وانفسها وانما نعرف بدلائلها والاقدام على عقد البيعة صالح
للدلالة عليها فكان ذلك دليلا ويلزم من وجود الدليل وجود المدلول اللهم الا ان يوجد له
معارض والاصل عدمه فمن ادعاه يحتاج الى بيانه واحتمال وجود المعارض اذا لم يكن ظاهرا لا يمنع
من التمسك بالدليل المحقق والا لما امكن التمسك بشيء من الدلائل الظنية على مدلولاتها

الا في كتاب الله ولا في سنة رسوله ولا في لغة اهل العرف فانه امر لفظ الا ويجوز ان يكون المتكلم غير
مريد لما هو المدلول عليه في وضع اللغة لقيام معارض له وذلك ما يجر الى ابطال الشرائع واللغات لان من
امره ورسوله امر في الظاهر بشيء ايجابا او خبرا او لا يريد ما هو كالنسخ وان ذلك ما يجر الضلال الا
الاحتجاج بالاجماع الذي وافقوا على كونه حجة وهو ما كان الامام المعصوم داخلا فيه لجواز ان يكون ما
اطلقوه من الالفاظ والتواتر من الدليل غير مراد المدلول لاحتمال وجود المعارض وذلك ظاهر وقال
وعدم صدور البيعة ثم نسلم ذلك لانه يدل على انه غير راض بالبيعة حال صدور البيعة وعلى هذا قوله
بان البيعة منه انما تقية ودفعا للمحن وغيره فرع كونه كارها للبيعة وغير راض بها وهو غير مسلم وكل
ما يورد له من الفاظ الدالة على الكراهة للامامة وانه انما عقد البيعة معه تقية وخوفا فهو من
الترهات والاكاذيب التي لا ثبت لها عند دليل الحديث والرواة الثقات قولهم
ذكر عمرة في ابطال عصمة الائمة فرع عدم عصمتهم لا انه ذلك والذي ذكروه في تقرير قياسهم
صرف الدليل عنه ولا لانها لجواز احتمال المعارض لها وذلك كما طل بما سبق كيف والذي ذكروه
لازم لهم ايضا وذلك لان من اعتقد كونه معصوما لا لعلم بعصمته الا من جهة الضروريات والالهام
سابق الخلاف فيه من اكثر العقلاء ولان العصمة الضرورية التصديق العقلي بها امر نظري توقف على
شيء غير التصور منه [illegible] وان تصور بحضا فالتصور من العصمة [illegible] النفس [illegible]
الا بدليل يدل عليه والا كان كل شخص معصوما مع تصور العصمة في الجملة معصوما او
هو محال فاذن اعتقاد كون الشخص من الائمة معصوما لا يتم الا من دليل وكل دليل يدل على
عصمته فدلالته موقوفة على كونه معصوما في نفس الامر فانه بتقدير ان لا يكون معصوما
في نفس الامر يجب صرف دلالة الدليل على العصمة الى وجود عصمة ما يليق بعدم العصمة
فاذن قد توقفت دلالة الدليل على عصمته على وجود عصمته ووجود العصمة موقوف على
دلالة الدليل على العصمة وهو دور ممتنع وكل ما قال في الجواب ههنا هو الجواب فيما
نحن فيه ويدل على ما ذكره الالزامات قولهم في الامام الاول لا نسلم ان عليا رضي الله
عنه لم ينكر قلنا الاصل عدم النكير ومن ادعاه احتاج الى بيانه قولهم انه صرح بالنكير
لا نسلم وكل ما يذكرونه في الدلالة على ذلك قبل ولايته وبعد ولايته فهو من الترهات والاكاذيب

الز

التي لا نقل على لسان الرواة الثقات فلا اعتداد عليها ثم انه لا يخلو الذي يكون ما نقلوه عنه من اظهار
الانكار صحيحا او لا يكون صحيحا فان لم يكن صحيحا فهو المطلوب وان كان صحيحا فلا يخلو اما ان يكون محقا
فيه او مبطلا فان كان محقا فيه فقد اخطأت الصحابة وان كان مبطلا فيه فقد اخطأ في الانكار وعلى
كلا التقديرين لا يكون معصوما من الخطأ فلئن قالوا انما بايع تقية قلنا لو كان كذلك لما انكر ايضا
تقية فانه لا فرق في المحذور بين ترك الانكار وبين الذي بايع مع تصريحه بالانكار والذي يقف كيف وان
دلالة ما ذكروه على النكير متوقف على ابطال امامة ابي بكر فانه لو كان امام الصحابة لما انكر على ذلك لانه
يخرج عن كونه معصوما فاذن هل وجد من الدلائل على حقيقة الانكار متوقف على ابطال
امامة ابي بكر رضي الله عنه وابطال امامته متوقف على دلالة ما وجد عليه على حقيقة الانكار متوقف
على ابطال امامة ابي بكر رضي الله عنه وابطال امامته متوقف على دلالة ما وجد منه على حقيقة
الانكار وهو دور على ما ذكره من دليل ابطال العصمة فان الطعن ههنا بما ذكره فقد اعترفوا
ببطلان ما ذكروه على دليل ابطال العصمة مع انه ذكره بعينه في باب اثبات العصمة ولهم الطعن
بما ذكره فقد اعترفوا ببطلان ما ذكره على دليل ابطال العصمة فان الطعن ههنا بما ذكره
انه تابع لظاهر التكفير فقد سبق ابطاله في اول الجواب قولهم انما كان يدخل في آرائهم لقصد
ارشادهم [illegible] عنهم قلنا ان اصل تصرفهم في الامور الشرعية وما يتعلق بالتصرف في
بالامامة غير مسوغ لهم شرعا عند الخصوم وقد كان يدخل معهم في الآراء المتعلقة بالامامة و
الارشاد [illegible] لا يجوز شرعا غير جائز وقوله انما كان يقتدي بهم في الصلاة تقية او
للاقتداء بهم فهو خلاف ما يدل عليه الاقتداء ظاهرا ومجرد احتمال النقيض لا يقدح في
الدلالة الظاهرة كما سبق كيف وان الاقتداء المنفرد بالصلوة ومتابعة لافعاله
اذا لم يكن مع امام مبطل للصلاة باجماع المسلمين فلو صدر منه لما كان معصوما قولهم انما
كان يأخذ عطيتهم لان ذلك كان حقا له قلنا انما يكون حقا له ان لو كان سبب الاقتضاء مسوغا
في الشرع وغير ما هو الا انه غصب عند الخصوم والتصرف الذي هو غير مسوغ في الشرع فلا
يترتب عليه حق شرعي قولهم لا نسلم انه استباح وطء سبيهم قلنا دليله الحنفية قولهم انه
اعتقها وتزوجها معتقة لها فهو دليل اعتقاده بنفوذ الملك عليها ومن لوازم ذلك
اعتقاد حل وطئها قولهم انما زوجه الحنفية من غير تقية ومن قال لا نسلم ذلك ولا بد لهم في ذلك

من دليل وكل ما يذكرونه فيهما الغرض وانتقاص الثقات المعترضين فلا نقبل كيف وان عمر
عند المعصوم كان في اعتقاده على كافر او مرتد والتزويج من الكافر جائز للتقية فانه
لو زوج ابنته من يهودي او نصراني للتقية فانه لا يجوز لموافقته منهم ولا نظر ان حال المرتد
من حيث انه لا يقر شرعا على السوء حالا من الكتابي من حيث انه يجوز اقراره على دينه والزام الجزية
وذلك في الكتابي يقع المرتد لا وقوله العباس كان مباشرا للتزويج فانما كان قد جرت
به العادة فان الآباء لا يباشرون تزويج بناتهم وليس في ذلك دليل على انه كان غير مكره
الحامل له على الدخول في الشورى ظاهر الكلام حاملا له على البيعة فهو باطل لا يحتمل القضا وقولهم
وبتقدير ان يكون راضيا بالدخول في الشورى انما كان لظنه بالوصول بذلك الى حقه فلما
غلبه الظن لشدة تصحيح اصل الجائز من المتقدمين على الآخر وذلك لشدة ظهور الدليل
المرجح له وهو غير متحقق في حال الشورى لترجيح عين للامامة بل ربما كان بالعكس كان
تعيينه دون الخمسة الباقين انما كان بتعيين الصحابة والصحيح عند الخصم فقد كان ذا العداوة
له وتعيينه للامام من عدم تعيينه ومع ذلك فلا نظن وقولهم انه انما فعل ذلك لتمكنه من الاحتجاج
عليهم بالاخبار الدالة على النص عليه وهو غير مستلزم على ما سبق وبتقدير ان يتمكن منه فما
عليه في الاحتجاج للنص عليه قبل دخولهم في الشورى لانه يدعي على القوم انهم لم يعدوا في الشورى بل
ربما كان الزامهم للنص عليه بعد دخوله في الشورى ازيد منه قبله فانه قد يقال لو كنت
منصوصا عليك لما رضيت بالدخول في الشورى بل ربما كان الزامهم بالنص عليه
بعد دخوله في الشورى لاعتقاده بطلانها والباطل لا يصدر عن المعصوم وقولهم انه لم
ينكر ولم يظهره لهم قبل عود الامر اليه وبعده تقية وخوفا من [illegible] الى ان
قلنا ليس كذلك فان [illegible] من هذه الوقائع يختلفون في الاحكام
كما في مسئلة الجامع [illegible] ومسئلة العزل [illegible]
ذلك من المسائل ولم ينقص من ذلك [illegible] وعلى هذا فلو اظهر ما اخفى

من المناسب الفقهية وقد جرت الاوائل بعهده لم يمكن ذلك مما يتوقع منه التخالف فانه ما كان
يتقاصر في ذلك عن افساد المجتهدين ولم يمنع لعدم المجتهدين من الجهاد في حروبه
فيما او ما بعد ذلك وقولهم انه تم ما حكم اعداءه لحقيقة ان اضطر الى ما قرروه فلما
اصحابه ولم يلتجئ الجائر الى التحكيم لا لان تحكم الرجال بل لان يحكم كتاب الله وسنة رسوله
ولهذا فلانه لما حكم عمرو بن العاص وابا موسى للاشعري كانت حجة الخوارج عليه انك حكمت في
دين الله الرجال ولئن سلمنا انه كان انما لم يحكم الرجال فمن اصح ولكن لا يلزم انه كان
يحب ان يحكم اعداءه وقوم خصمين كعمرو بن العاص فرع وكل التقصير في الجادة لا يحكم عمرو
بن العاص وابو موسى الاشعري منهما فهو من الكذب والتخرص الذي لا سبيل الى اثباته بنقل
نقل الثقات ويدل على ما ذكرناه المنقول عنه فانه يدل على انه اخطأ في التحكيم
وقولهم انما اراد به انفكاك عنه من كتاب الجهوريين لابي بكر واعتراض معاوية لبس كذلك فانه
ذكره التحكيم وخروج الخوارج عليه بسببه وذلك يوجب القطع بانه انما اراد به التحكيم الوارد
المتفق عليه الحق من الخوارج وثبوت برهانه واستظهر اعداؤه في حاله
وعلى هذا فالحق لقد عثرت عثرة لا انجبر فاعتراض معاوية لكتابه عن ابي بكر من
من العثرات المرجح ولان الامر الموجب لاختلال حاله عليه بخلاف التحكيم على الاخص
وذلك يوجب القطع لضعف نقله وكذب ورود ذلك قولهم انما لم يحمل مال وجه
الجمل فيئا قلنا فيلزمهم ان يكون مخطئا في اعتقاده لم قال المرتد من فرض
ان يلبس بهما وعنه ذلك فلا شيء الا انه كان معتقدا لصحة الشراء او غير معتقد
له لا جائز ان يقال انه معتقد لصحة الشراء لوجهين الاول انهم قد نقلوا انه
قد اعتقها والعتق لشيء بسابق الملك والا نسب لي غير الشراء الثاني انه
لو لم يكن الشراء صحيحا في معتقده لما جاز التسليم الى المشتري لان التابع لا يتصرف فيه
يكون حراما والتمكين من فعل الحرام يكون حراما ويلزم من ذلك خروجه عن كونه معصوما

وان كان معتقد الصحة النساء فيما اعتقاده كونه فيما ذكره من الظن في اخبار الآحاد التي
لا يوجب القطع بنفي الطائفة قولهم ان قاتل الزبير لم يكن عن الامامة فلا [illegible] لكن [illegible] قولهم
انه بشر بالنار قاتل الزبير [illegible] على اقراره وما روي لهم من مقاتلته علي [illegible] كذلك فانا نحمل على انه
الا [illegible] ذكر ذلك في حق الزبير في معرض التعظيم له والتفجع [illegible]
المستند [illegible] عند الطلاقة وحمل كلام الزبير [illegible] فانه [illegible]
يقتضي على ما [illegible] السعود والالف من القتل وكلام [illegible] المشرع [illegible] وجاز ذلك
في كلامه [illegible] لنا [illegible] من الالف [illegible] فيهما
من [illegible] جميع الاحكام [illegible] لاحتمال [illegible] لم يظهر لنا من كلامه [illegible] الكلام
الملاصق في ابطال [illegible] بناء على قولهم ان كلام [illegible] له ظاهر وباطن والمراد
الباطن دون الظاهر [illegible] قولهم في [illegible] الاولاد [illegible]
وهو ظالم [illegible] كذلك [illegible] الوجه الاول انه [illegible] التفويق [illegible]
الاولاد ولو كان [illegible] لما [illegible] لانه لم [illegible] ذلك [illegible]
ينبغي ان [illegible] التفويق [illegible] وقول [illegible] فان [illegible] والآن فقد [illegible]
وذلك يدل على حدوث [illegible] والانتقال [illegible] وما ذكره من الاخبار
فاخبار آحاد لا توجب القطع بصحته قولهم ان خطبة علي بنت ابي جهل لم تثبت
لم يصح فان الحديث حديث مشهور ولم يصح له نكير ممن يوثق به فكان حجة قولهم انه
فعل على ذلك لما ساغ من النبي [illegible] انكاره عليه لكونه فعلا مباحا فان قلنا الاصح
انما هو بقوله عليه السلم ان علي ازاه [illegible] ولا شك ان ايذاء النبي محرم وعند ذلك فاما
ان يكون ايذاؤه بما عطف على قوله وخطبة ابنة ابي جهل او بغيره فان كان الاول
فالخطبة لا يكون مباحة بل محرمة وان كان الثاني بغيره ولم يكن [illegible] الخطبة
يلزم انه [illegible] قولهم خلع الحسن نفسه عن الامامة انما كان لانه ظن هلاك نفسه وشيعته بتقدير

البقاء على الامامة فكان في ذلك [illegible] قلنا نحن نعلم علما ضروريا ان خوف الحسن على نفسه وشيعته
بتقدير بقائه على الامام لم يكن منتهيا الى خوف الحسين من خروجه الى الكوفة ولهذا قال له اكثر
اصحاب الحسن وشيعته كانوا يلومونه على خلع نفسه عن الامامة حتى انهم سموه مذل المؤمنين وهم اكثر
والكثير اصحاب الحسين وشيعته كانوا يلومونه على خلع نفسه عن الامامة حتى انهم سموه الخروج الى الكوفة
كابن عباس وابن عمر وغيرهما من سادات الصحابة ولهذا لم [illegible] الخوف من خروج الحسين الى الكوفة اتم من
الخوف اللازم على بقاء الحسن على الامامة لما كان كذلك [illegible] هذا [illegible] الخوف
الى خوف الحسن يجوز خلع نفسه وتركه وجب عليه ولا يكون كذلك فان كان الاول لم
يكن الحسين قد اوقع نفسه في التهلكة مع غلبة الظن بتوجهها فانا اجمعنا على
خوف الخروج الى الكوفة اتم من خوف بقاء الحسن على الامام والقتل والنفس في الهلاك
مع غلبة الظن بتوجهها حرام فلا يكون الحسين معصوما وان كان خوف الحسن لم ينته الى حد
يجوز معه خلع نفسه من الامامة فجعل النفس عنها مع ظنه وجوب [illegible] لا يكون معصية يخرج
عن كونه معصوما وكيف ما دار الكلام فلا بد من تخطئة احدهما وان لم يكن خلع
النفس عن الامامة [illegible] الوصية اقتداء [illegible] فيهم [illegible] قولهم الكلام
في الحق في قصة على ما قلنا والكلام [illegible] ما ذكره في [illegible] قولهم
انما لم ينزل الحسين على ان عبد الله بن زياد لانه ظهر له انه لا بد انه يقتله ويقتل
شيعته فامتنع من النزول عليه نعم الحسين من القتل في قبل النزول على الامان
ويشهد [illegible] فلما [illegible] بعد النزول على الامان يغلب على
الظن بذلك [illegible] عدم النزول على الامان [illegible] اعظم خوفا [illegible]
طريقان [illegible] ولا بد من سلوك احدهما والظن بالهلاك في احدهما اغلب من
ظن الهلاك في الآخر فانه يجب سلوك اقرب الطريقين الى السلامة وعند ذلك فلو كان
لا زيادة [illegible] كاللوح [illegible] عن كونه معصوما قولهم ان الحاكم
المهدي انما اختفى للخوف من الاعداء [illegible] قلنا فكان [illegible]
لا لخوف من [illegible] قولهم غير ممتنع ان يكون ظاهرا للمخلص من شيعته الذين لا يخبرون

من جهتهم ع عن حجره قلنا لا نجوز ان الاحوال تختلف باختلاف الاماكن والاوقات ونحن نعلم
بالضرورة ان اولياءه قد يستظهرون في بعض الاوقات وفي بعض الاماكن على اعدائه ويكون
الغلبة لهم عليهم فلو كان ممن يظهر لبعض شيعته عند امنه من الخوف يظهر عند ظهور شيعته و
استيلائهم على اعدائه في بعض الاماكن والاوقات وقد اتفق ذلك كثيرا في كثير من الازمان
وكثير من الاماكن ولم يتفق ظهوره لهم اصلا وبهذا يبطل قولهم انه انما لم يظهر مطلقا خوفا
من ان يقع الاثنا عشر فانه لا اثر لعليه في الظهور في محل استيلاء شيعته على اعدائه وان سعى
باعدائه فكان من الواجب ظهوره بينهم ثم يلزم من ذلك عدم الفائدة في بقائه وقولهم فائدة
بقائه توقع ظهوره عند زوال المخافة قلنا ليس ذلك اولى من عدمه ووجوده عند
زوال المخافة قولهم حصة الغيبة من الحجة عليهم بالحق لحصول خوفا منهم يكون
عادة عليهم بخلاف ما اذا اعدمه الله تعالى قلنا واذا كان عدمه لبطلان ما يتوقع
وجوده وبطلان في سبب وجوده مستنده الى الخوف منهم فلهم الفائدة فيما يفوت
عليهم من المصالح حالة عدمه يكون راجعا عليهم قولهم في الاكرام الخامس لو لم يكن الامام
معصوما لكان فيه البطلان فيما تقدم قولهم ولا يجوز لمن ليس بمعصوم لا يلزم ان يكون
الامام افضل منه قلنا دليله ما ذكرناه قولهم لو لم يكن يوقف فيه بالوحي فيفوت بخلاف
الامام قلنا هذا انما يلزم ان لو لزم من زوال الوحي ذلك وهو غير مسلم وبتقدير التسليم فقد
يتوب عن ذلك نصب الوجوب وتقدير لزم الثواب اذا كان ترك الكذب ترك
واجب فغايته انه يلام ولكن لا يلزم الثواب عليه بخلاف منزلة ولم يترك فانه يثاب
عليه واللغو للافضل لا الاقل ثوابا اكثر قلنا وقالوا اذا ثاب فلا بد ذلك لتفضل فاعله
من الواجب قلنا وقد لا يتفق قضاه وبتقدير قضائه فلا نجوز ان ثواب الاداء اكثر
من ثواب القضاء ولقوله عليه السلام لمن يتقرب الي للتقريب بمثل اداء ما افترضت عليهم
وبتقدير ان يكون ثم وبالرفع الثواب يلزم ان يكون الامام ثم وباللفظ في الفعل
وهو خلاف الاجماع قولهم ما ذكرتموه معارض بما يدل على وجوب العصمة للامام وهو
المعارض قولهم في الشبهة الاولى ان الاحتياج الى الامام انما كان لتكميل الله العبد

عن فعل

عن فعل الخطأ وما قرب الى فعل الواجب فهو مبني على وجوب رعاية الحكمة في افعاله تعالى واحكامه
وقد ابطلناه في التعديل والتجويز وان سلمنا انه لابد من رعاية الحكمة ولكن لا نسلم
ان الغرض من نصب الامام ما ذكروه بل انما الغرض من ذلك ما ذكرناه من حصول الامن
الذي لا يحصل الا بنصب الامام وتدبير الامور السياسية كما سبق في الفصل الاول من هذا
الاصل وذلك لا يتوقف على عصمة الامام فان سلمنا ان الغرض ما ذكروه لكن لم قلتم ان القدر
الذي يحصل من ذلك نصب الامام مطلقا او نصب الامام المعصوم الاول مسلم
والثاني ممنوع فلم قلتم بان ما زاد على ذلك التقدير يكون مطلوبا لله تعالى قولهم في
الشبهة الثانية لو لم يكن الامام يجب متابعته اما ان يريد وانه لذلك الوجوب العقلي
او الشرعي فان كان الاول فهو ممنوع على ما عرفناه من امتناع الوجوب العقلي والشرعي
واما ما ذكروه من الاجماع فلان الاحتجاج بالاجماع عندهم انما يصح بتقدير
دخول الامام المعصوم فيه وهو فرع دلالة الاجماع فيكون دورا وان سلمنا
صحة ما ذكروه من الدلالة على وجوب تبعية الامام ولكن لا نسلم دلالة ذلك على
عصمته وما ذكروه من الدلالة عليه فهو منقوض بالقاضي فانه يجب على الرعية
متابعته حكمه وينتقض بالشاهد فانه يجب متابعة الحاكم له في قبول قوله ولم يشترط
العصمة في القاضي والشاهد اجماعا وكل ما ذكروه في ذلك فهو جواب
في فصل الامام قولهم في الشبهة الثالثة ان الشرع لا بد له من حافظ نقل ولكن لا
انه لا بد وان يكون معصوما لكن لم قلتم انه الامام وما المانع ان يكون الحافظ المعصوم
هو الامة قولهم عصمة الامة موقوف على دلالة النصوص ممنوع بل عصمة الامة
~~موقوف على دلالة النصوص ممنوع~~ على ما هو مستفاد من دليل العادة وهو
احالة اصطلاحهم على الخطاء عادة كما هو معروف في كتب الاصول و
ان سلمنا دلالة ما ذكروه على كون الناقل لذلك انما هو الامام المعصوم
لكنه معارض بما يدل على عدمه وذلك لانه لو كان الامام المعصوم شرطا

في نقل الشريعة لزم منه تعطيل الشريعة وقد بينا فساده فان لا يكون الخصم على دين الاسلام
ضرورة اختفاء الثاني عشر المعصوم وعدم معرفته كما هو مذهبهم قولهم في الشبهة
الرابعة لو لم يكن الامام معصوماً فبتقدير وقوعه في المعصية اما ان يجب الانكار
عليه او لا يجب لا كما يلزم عليه القاضي والسلطان المنصوب من جهة الامام
فانه غير معصوم بالاجماع فبتقدير وقوعه في المعصية اما ان يجب الانكار عليه او
لا يجب فان كان الاول فالذي يجب ذلك على الرعية فضدهم لو على الامام
وحصل او مع الامام والرعية معاً فان كان الاول لزم الدور كما ذكره
وان كان الثاني فهو محال لان الامام متعذر انفراده بالانكار فقد
لا يقدر على الانكار على من نصبه لقوة شوكته فلا يمكن للانكار عنه واجباً
ولئن كان الثالث فقد لزم الدور ايضاً وكل ما قالوه في الجواب عن
الامرين الباقيين فهو جواب لهم عن الامام قولهم في الشبهة الخامسة ان الامة
قد اختلفت في احكام ليس في كتاب الله تعالى ولا السنة المتواترة حكم
ولكن لم قلتم انه لا بد من الامام المعصوم المانع لم يكن طريق معرفتها
القياس وخبر الواحد واستصحاب الحال كما عرف كل ذلك في
كتب الاصول قولهم ان ذلك لا يفيد غير الظن والظن منهي عن العمل به
للآية المذكورة قلنا فيلزمهم على هذا ان لا يكون الظاهر من الكتاب و
السنة حجة في الشرع وهو خلاف اجماع المسلمين وقوله عليه السلام نحن
نحكم في الظاهر والله يتولى السرائر وعلى هذا يجب تخصيص قوله تعالى
فان الظن لا يغني من الحق شيئاً بالقطعيات دون الظنيات قولهم
في الشبهة السادسة ان القرآن قد دخله التحريف والتبديل ليس كذلك

بل هو محفوظ

بل هو محفوظ مضبوط لما بيناه من تواتره وتواتر جميع آياته عن النبي صلى الله عليه وسلم
وما ذكروه من دليل ذلك فقد اتفق الطعن في النبوات قولهم انها تحتمل
على الفاظ مجملة قلنا ما كان منه نصاً وجب اتباعه وما كان ظاهراً
في معنى ومحتملاً لغيره فيجب ايضاً حمله على ظاهره الا ان يقوم دليل الاحتمال
البعيد وما كان منه مجملاً فيتوقف فيه الى حين ظهور دليل يدل على بيانه
فان ظهر عمل به والا وجب البقاء على التوقف والذي يدل على
ذلك على اخبار المعصوم فلا ودليل اجماع الصحابة على العمل
بالظواهر وقول النبي عليه السلام نحن نحكم بالظاهر والله
يتولى السرائر وقولهم في الشبهة السابعة ان الامام لا بد
ان يكون منصوصاً عليه باطل بما سبق ولئن سلمنا انه لا بد ان يكون
منصوصاً عليه ولكن لم قلتم انه يجب ان يكون معصوماً
قولهم لانه لا يجوز على الحكيم توليته من نعلم من باطنه انه
مصر على تضييع البعض وهذا باطل بما سبق وان سلمنا التضييع
عقلاً فظاهر المانع من ذلك بتقدير ان نعلم انه لا اصلاح
في اتباع ذلك الشخص في توليته علينا وان كان غير معصوم
في نفسه وعلى هذا فالتنصيص عليه لا يكون قبيحاً وان
سلمنا دلالة ما ذكروه على امتناع توليته من ليس بمعصوم
لكنه منقوض بتنصيص الرسول على القاضي والسلطان

فانه لا بد له وان لم يكن معصوما بالاجماع قولهم في الشبهة الثامنة ان
معرفة الله تعالى واجبة مسلم قولهم لا ان يكون العقل مستقلا بالمعرفة
او غير مستقل بها قلنا المستقل بالمعرفة لا مطلق بل بطريق النظر الصحيح
المتقدم في قاعدة النظر وعلى هذا فلا نسلم الا فضا النظر
الصحيح الى المذاهب المتناقضة قولهم يجب تفويض امر كل
احد الى نظره قلنا النظر الصحيح والفاسد الاول مسلم والثاني
ممنوع ومع هذا فلا نكار ان الحق انما يتصور من الناظر النظر الصحيح
من نظره غير صحيح قولهم يلزم من ذلك الاستغنا عن الامام والنبي
قلنا فيما يتعلق بالمعرفة او مطلقا الاول مسلم والثاني ممنوع وبيانه
ان الحاجة الى النبي عليه السلم في تعريف ما لا يستقل العقل بمعرفته
من الامور الشرعية فلا من ان كيف والنتيجة وتدبير الامور السياسية التي
لا يستقل بها فيتبين بالامام على ما سبق ثم اذا ذكره في ابطال النظر العقلي الذي
صحيحا او لا يكون صحيحا فان لم يكن صحيحا فلا حاجة الى جوابه وان كان صحيحا
فقد اقروا بصحة النظر ولئن سلمنا امتناع استقلال العقل بذلك لكن لم قالوا
انه لا بد من الامام المعصوم قولهم لا بد من الذي يفتقر في ذلك الى معلم او لا يفتقر
اليه قلنا لا يفتقر اليه قولهم هذا التعليم بانه لا حاجة الى التعليم لانه
بل هو ابطال للتعليم مطلق وان سلمنا انه لا بد من التعليم ولكن لم قلتم ان
المعلم هو الامام المعصوم قولهم لانه الذي يكون الامام معصوما او غير معصوم
قلنا معصوم ولكن لا نم انحصار المعصوم بالعالم في الامام بل جاز ان يكون هو الرسول

وصول خبره الينا بالتواتر المفيد

للتقيي

للتقيي وان سلمنا ان المعلم المعصوم هو الامام ولكن حتى يحصل المعرفة بقوله اذا عرف عصمته
او اذا لم تعرف الاول مسلم والثاني ممنوع وعند ذلك فمعرفة عصمته اما ان يكون بمجرد
قوله او لا بمجرد قوله الاول محال اذ ليس تصديقه في دعواه العصمة بمجرد قوله اولى من تصديق
غيره وان كان الثاني فلا بد من معرف اخر ويلزم منه ابطال القول بانه لا معرف الا قول
الامام المعصوم وان سلمنا ان معرفة عصمته بمجرد قوله ولكن انما تحصل المعرفة بقوله
مع كونه ظاهرا واما مع كونه مختفيا فلا والامام عندهم غير ظاهر ويلزم ان لا يكونوا
عارفين بالله تعالى بل جاهلين به لعدم تعريف الامام لهم واما قوله تعالى اني جاعلك للناس
اماما فقد سبق جوابه في عصمة الانبياء عليهم السلم واما قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
الرسول واولي الامر منكم فغايته انه امر بطاعة اولي الامر وليس فيه ما يدل على عصمتهم
قولهم لو لم يكونوا معصومين لكنا مامورين بطاعتهم فيما هم مخطئون فيه وهو قبيح فهو باطل بامرنا
بطاعة القاضي والامير المنصوب من جهة الامام وكذلك امر العبد بطاعة سيده
والزوجة بطاعة زوجها فانه جائز من الله ورسوله بالاتفاق وان لم يكن المامور بطاعته
في هذه الصور كلها معصوما

الفصل الرابع في اثبات امامة ابي بكر

الصديق رضي الله عنه ودليل اثباتها اتفاق الامة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم على نصبه
وعقد الامامة له واتباع الناس له في ايام حياته وموافقتهم له في غزواته ونصبه للولاة
والحكام ونفوذ اوامره ونواهيه في البلدان فكان حاله في ذلك حاله وعلم بالتواتر علما
لا ريبة فيه كما علم وجود النبي صلعم ودعواه الرسالة وذلك دليل اثبات امامته وصحة
نصبه واقامته فان قيل اولا لا نم انه كان اهلا للامامة ولا مستجمعا لشروطها المعتبرة
فيها حتى يصح امامته فلا بد من بيان كونه اهلا لها ولنا بيان عدم اهليته لذلك من ثلثة اوجه
الاول قوله تعالى لابراهيم اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي
الظالمين وجه الاحتجاج به انه اخبر انه لا ينال عهد الله وهو الامامة الظالمين
وابو بكر كان ظالما فلا يكون اهلا للامامة وبيان انه كان ظالما من وجهين الاول
انه كان كافرا قبل البعثة والكافر ظالم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون الثاني انه
ظلم فاطمة عليها السلم وبيان ظلمه لها انه منعها من حقها من ثابت لها عن ابيها
وبيان ذلك ان فدك كانت للنبي صلعم ومات عنها وفاطمة كانت مستحقة لنصفها
بحق الميراث ودليل الميراث الاول قوله تعالى واولات وليس فيه الا النصف الثاني ان فاطمة
كانت معصومة من الخطاء وبيان عصمتها من وجهين الاول انها كانت من اهل البيت

بالاتفاق واهل البيت معصومون بدليل الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا اورده كلمة حصر تقتضي الامتنان ٣ انعام عليهم
والتعظيم لهم وانما يتم ذلك اذا انتفى عنهم الرجس مطلقا والا لبطلت فائدة تخصيصهم
عما يشاركهم غيرهم فيه وذلك يستلزم ان يكون فاطمة معصومة عن الخطاء مطلقا واما السنة
فقوله صلى الله عليه وآله فاطمة بضعة مني والنبي معصوم فبضعته تكون معصومة واذا
كانت معصومة فقد ادعت استحقاقها للميراث فيكون صادقة في دعواها الوجه الثالث
في بيان عدم اهليته ان النبي صلعم لم يولّه شيئا في حال حيوته وحيث بعث به الى
مكة ليقرأ سورة براءة على الناس في الموسم نزل جبرئيل على النبي صلعم بعد ذلك و
قال انه لا يؤدي عنك الا انت او رجل منك فبعث عليا في اثره وامره ان يتناول منه
السورة ويقرأها على اهل مكة وعزل ابا بكر عن ذلك وذلك يدل على انه ليس اهلا
للامامة ولا للتأدية امامته تؤخذ عنه الثاني انه صلعم عزله عن الامامة بالناس لما
امّهم بامر بلال عن عائشة ومن لا يكون اهلا للامامة في الصلوة لا يكون اهلا للامامة
الامة الرابع ان شرط الامام ان يكون معصوما على ما تقدم وابو بكر لم يكن معصوما ودليله امور
احدها باتفاق الامة على ذلك كما انه قد نقل عنه بالنقل الصحيح انه قام على منبر
رسول الله صلعم وقال ان لي شيطانا يعتريني فاذا استقمت فاعينوني وان عصيت فجنبوني
وعند ذلك فلا يخلو اما ان يكون صادقا في ذلك او كاذبا فان كان كاذبا فلا يكون معصوما وان كان
صادقا فقد ثبت انه كان يعصي فلا يكون معصوما ايضا الثاني انه خالف امر رسول الله صلعم
ومخالفة امره معصية وبيانه انه لما احتضر النبي صلعم جهّز اسامة في مرضه الذي مات
فيه وقال لعن الله من تخلف عنه وكان عمر وعثمان فيه ومن جملة من لزمه الخروج فتخلف ابو بكر
وعمر عن الخروج معه الرابع انه سمى نفسه خليفة رسول الله صلعم وخليفة رسول الله من استخلفه
ولم يكن استخلفه فكان كاذبا الخامس في بيان عدم اهليته ان شرط الامام ان يكون
افضل الامة كما تقدم وابو بكر لم يكن كذلك لقوله وليتكم ولست بخيركم اقيلوني وهو لا يخلو اما ان
يكون كاذبا في ذلك او صادقا فان كان كاذبا فالكاذب لا يكون خير الامة وان كان صادقا
فهو المطلوب السادس هو ان شرط الامام ان يكون اعلم الامة كما تقدم وابو بكر لم يكن كذلك
فانه لم يكن عالما بالشرايع فانه احرق الفجاءة بالنار وهو يقول انا مسلم وقطع يسار السارق
وذلك خلاف الشرع وروي انه سألته جدة عن ميراثها فقال لا اجد لك في كتاب الله شيئا
ولا سنة رسوله شيئا ارجعي حتى اسأل فاخبره المغيرة بن شعبة وغيره ان النبي صلعم

اعطاها السدس فرجع عن ذلك وذلك دليل تقصيره في العلم السابع انه قال وددت
اني سألت رسول الله صلعم عن هذا الامر فيمن هو فكنا لا ننازعه اهله وذلك
دليل على شكه في استحقاقه للامامة الثامن عن ابراهيم عن ابن الخطاب انه
وليه وحججه ناصرا او المتوكل اللهم قتلوا قد نقل عن ابي بكر عند موته والاظهار عليه
وان يعرف قدر لاعتزال صل مني على حرمه ولا يدل على عدم استحقاقه للامامة اذ
روى عنه انه جاء عبد الرحمن بن ابي بكر ليشفع في الوطئ الثالث وقال
ولو حضر ابيه ولو اعطاه الكثار عليه حيث لم يقتل خالد بن الوليد ولم يقد وقد
قتل الكلبي نويرة وهو مسلم طمعا في التزويج بامراته لجمالها حتى قال له عمر ان وليت
الامر لاقيدنك به واما ان بيعته كانت من غير اصل فيقول عمر ان بيعة ابي بكر
كانت فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه وان سلم انه كان اهلا
للتحقيق عن انه لا يسلم اجماع الامة على عقد الامامة له فانه قد روي ان البراء
لما قبض وبويع ابا بكر تخلف عن البيعة سلمان الفارسي وابو ذر والمقداد والزبير
عوام وجماعة من اجلاء الصحابة والعباس انه تأخر عن البيعة حتى شهد ... فقال فيقول
لهم ذلك انه لا تحزن رسول الله صلعم لا تولوا ... الاكذاب وانا دار احق بهذا الامر
منكم وانتم اولى بالبيعة لي حتى انفذ اليه عمر مع جماعة فضربوا الباب فلما سمع علي
اصواتهم لم يتكلم ... اراة فقال ... لو اوتيت ...
بايع فدعت فاطمة صوتها وقالت يا رسول الله ماذا لقينا من ابي بكر وعمر ابعد

ثم كسر سيفه حتى سمع صوتها وانصرفوا وثبت عمر في ناس معه فاخرجوه وانطلقوا به الى ابي بكر
حتى اجلسوه بين يديه فقال ابو بكر بايع فقال فان لم افعل قال اذن والله الذي لا اله الا هو
نضرب عنقك فالتفت علي رضي الله عنه الى القبر وقال يا ابن ام ان القوم استضعفوني
وكادوا يقتلونني فبايع عن كره واضطرار وروي انه لما بويع ابو بكر تخلف جماعة من
المهاجرين والانصار وقالوا لا نبايع الا من فيه مشورة ولا نرضى منا وغضب علي والزبير ودخلا
بيت فاطمة وتخلفا عن البيعة فجاء عمر في جماعة وفيهم سلمة ابن اسلم وصاح عمر اخرجا
ولنحرقنها عليكم فابوا ان يخرجا فدخل سلمة ابن اسلم فدخل عليهما واخذ سيفيهما فاخذ
احدهما فضرب به الجدار حتى كسره ثم اخرجاهما يسوقهما حتى بايعا كرها واي حجة
في هذا ان الاجماع ينعقد في عصر فيه علي والزبير وهما فرد اعلمهم في اختيارا ولو سلمنا
انعقاد الاجماع على ذلك لكنا لا نسلم ان الاجماع حجة على ما تقدم سلمنا انه حجة
لكن انما هو اذا لم يرد منه في نفسه النص واذا لم يكن دلالة لان الاول ممنوع والثاني
مسلم وبيان مخالفته للنص ما بيناه من التنصيص على علي كرم الله وجهه في الجواب
قولهم لا نسلم انه كان اهلا للامامة قلنا دليله الاجمالي والتفصيل فهو ان الاجماع
فهو لعدم اجماع الامة على عقد الامامة له الدليل على كونه اهلا لها ومستجمعا لشرائطها
والا لكان اجماعهم على الخطأ وهو محال واما التفصيل فهو لان الشروط المعتبرة في الامام
كلها متحققة في حقه فانه كان ذكرا حرا قرشيا مشهور النسب بالغا عاقلا من غير خلاف
وكان مسلما عدلا متقيا لانه كان متظاهرا بالاسلام والتزام احكامه والاقرار بالشهادتين في
كل قطاع امره وزمن انتشاره في دينه ودنياه لم يعلم منه صدور كبيرة ولا اصرار منه
على صغيرة ولا يخفى على المسلمين الا اهدار وكان من اهل الحل والعقد والاجتهاد
في المسائل الشرعية والامور الدينية لمعرفة ذلك الاقوال المشهورة والمذاهب المحكية

في اطعام

في اطعام الفواكه وغيرها كما هو مشهور معروف غير مخفي الا لما كان لعالم من
ان به الورع والتقى فيها والعلوم الدينية والامور السياسية التي لا ريب فيها الا
لمجاحد معاند وكان مع ذلك خبيرا بالحرب وترتيب الجيوش وحفظ الثغور
بصيرا بالامور السياسية ولم يعتريه في التصرف في ولايته خلل ولا زلل وكان شجاعا
متقدما شديد البأس في المناحس ثابت الجنان وقت التحام الشدائد
واضطراب الاحوال بدليل صبره مع النبي عليه السلام في ساعة الخوف واستتاره
في الغار من الكفار ووضع نفسه مكانه في التي ... ولم يبادر في
ان تسقط النبي عليه السلام وقصته المشهورة في ... المرتدين وقد تولى قتال من منع
ورد الى ان قتلهم ولم ... ولم يتخلف عن رسول الله صلعم في قومه ... غزواته
ولا مشهد من المشاهد ولا دهوا ول القوم وكان في نفس الامر والذب
عن حوزة المسلمين وانه كان حافظا لهم بانه في الاحسن النظر في السل ...
الصحابة في وقت اضطرابهم وتشوش احوالهم عند قبض النبي عليه السلام وانهم
في موته ... في ذلك
في كل ما ينوبه من الامور المعضلة والقضايا المشكلة على ما سبق تقريره قولهم انه
كان ظالما لا نسلم ذلك قولهم انه كان كافرا قبل البعثة قلنا سبق الجواب عنه
قولهم انه ظلم فاطمة بمنعها من ميراثها لا نسلم انه كان لها ميراث من النبي
وقوله تعالى فلها النصف معارض بما نقل عنه عليه السلم نحن معاشر الانبياء لا نورث
ما تركناه صدقة فقيل انه يصح المعارضة بذلك لكن لو كان الخبر الواحد حجة وهو
غير مسلم وبتقدير التسليم لذلك فانما يكون حجة اذا لم يخالف الراوي لما منهما واذا

كان منها فلا وبيانه وجود فيه نظر من وجهين الاول ان المراد لا الاية وهو
المقصود في هذا المسند ورواية الخبر لمانع من عمل خبر لشهادة عليه فلا يقبل لكونه
متهما فيه الثاني انه قد انفرد بسماعه من النبي عليه السلم مع عدم حاجته لا مؤنة
دون من حاجته داعية الى معرفته كالعباس وفاطمة وذلك يوجب التهمة وان
سلمنا خلوه عن التهمة ولكن انما يكون حجة اذا لم يكن معارضا وهو معارض من جهة
السند فلانه احاد ونص التوريث متواتر والمتواتر اقوى من الاحاد واما من
جهة المتن فمن وجهين الاول ان قوله تعالى فلها النصف قاطع في دلالة
على توريث النصف وقوله عليه السلم نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه
صدقة يحتمل ان يكون المراد به لا نورث ما تصدقنا به والقاطع راجح على المحتمل
الثاني ان اية الميراث مترجحة بموافقة قوله تعالى وورث سليمان داود وقوله
تعالى حكاية عن زكريا يرثني ويرث من آل يعقوب والخبر على خلافه قلنا اما
منع كون الخبر الواحد حجة فلا يستقيم لوجهين الاول انه مجمع على قبوله من الصحابة
ودليل عليه رجوع الصحابة في الاحكام الشرعية الى اخبار الاحاد من غير نكير
منهم فكان اجماعا ومن ذلك رجوع عمر في ايجاب غرة الجنين الى خبر
حمل بن مالك وفي توريث المراة من دية زوجها الى خبر الضحاك
وفي اجراء المجوس على سنة اهل الكتاب الى خبر عبد الرحمن بن عوف
وفي وجوب الغسل من التقاء الختانين الى خبر عائشة ومن ذلك رجوع
عثمان في الحكم بالسكنى الى خبر فريعة بنت مالك واشتهر عن علي

عليه السلم من قبوله خبر الواحد مع يمينه وقوله كنت اذا سمعت حديثا من رسول الله صلعم نفعني الله
بما شاء منه واذا حدثني غيره احلفته واذا حلف صدقته ومن ذلك رجوع اهل قبا الى خبر
الواحد في التحول عن بيت المقدس الى القبلة في اثناء الصلوة الى غير ذلك مما لا ياتي عليه الحصر
عدد الثاني انا نعلم علما ضروريا باخبار التواتر ان النبي عليه السلم كان يبعث الاحاد
من الرسل والقضاة لتبليغ الشرائع والاحكام وقبض الصدقات وذلك كبعثه
ابا بكر في الموسم سنة تسع وانفاذه سورة براءة مع علي عليه السلم لقراءتها على اهل الموسم
وتوليه عمر على الصدقات الى غير ذلك مع اتفاق الاجماع واهل النقل ان النبي عليه السلم
كان توجب على اهل الاطراف قبول ذلك واتباعه ولا يفتقر في ذلك الى تحديد
عدد التواتر ربما كان لا ينفرد ذلك بجمع الصحابة وتحقيق ذلك مستقصى لاثبتي الاصول
الفقهية وان سلمنا ان الخبر الواحد ليس بحجة فان ابا بكر هو الحاكم والعمل
بخبر الواحد بل بخبر الرسول الصادق حيث سمع منه قولهم انه كان متهما قلنا لا نسلم
قولهم انه الخصم لا نسلم انه الحاكم والحاكم غير متهم قوله انه انفرد بروايته لا نسلم ذلك بل انه
قد نقلها جماعة من الصحابة كجابر بن مالك وسعد بن عبادة الانصاري وغيرهما قولهم
معارض لا نسلم ذلك قولهم انه احاد ونص التوريث متواتر قلنا الا انه خاص
يتناول ارث البنين بخصوصه واية التوريث تتناوله بعمومها والخاص اقوى من
العام وذلك لان ضعف العموم بسبب تطرق التخصيص اليه واكثر العمومات مخصص وضعف
الاحاد بسبب تطرق الكذب اليه وهو بعيد في حق العدل فكان الظن بخبر الواحد
الخاص اولى واقوى قولهم دلالة الاية قاطعة في توريث النصف ودلالة الخبر مظنونة قلنا

وان كانت دلالة الآية قاطعة في توريث النصف الا انها ظنية بالنظر الى احاد الناس
لاحتمال تطرق التخصيص اليها وقد تطرق بالقاتل والكافر والرق في دين الاسلام فدلالتها على ارث
فاطمة تكون ظنية لا قطعية ثم الترجيح مع ذلك لدلالة الخبر فان لفظ الخبر في نفي التوريث غايته
تخصيص عموم وهو غالب على التقدم وصرف الخبر الى نفي التوريث نادر كصدوق في لفظه
من لفظ الخبر لان الميت ورث الذي هو عند اطلاقه والاكثر الظاهر متروك لا متروكة فكان الخبر اولى
كيف وان حمل الخبر على ما قيل مما يبطل فائدة تخصيص النبيين بالذكر من حيث ان غيرهم من ...
ذلك بالاجماع وقولهم ان الآية مترجحة بموافقة قوله وورث سليمان داود وقوله زكريا يرثني
ويرث من آل يعقوب قلنا يحتمل ان يكون المراد به وراثة العلم ووراثة المال لقوله تعالى
ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا وقوله صلعم العلماء ورثة الانبياء والوجه في
الحمل على هذا المعنى امور اربعة الاول فيه جمع بين الاخبار ... الثاني ان قوله وورث
سليمان داود انما ذكر في معرض التعظيم والاجلال وذلك انما يليق بوراثة العلم لا
المال الثالث انه كان لداود اولاد كثيرة ولم يذكرهم ولو كان المراد به وراثة المال لما اختص
سليمان به منهم الرابع قول سليمان يا ايها الناس علمنا منطق الطير وذلك دليل على انه اراد
العلم ... ولما كان وراثة العلم ... وراثة المال ... وقد ذكر ...
وان ... ذكرنا ان ... ولم يكن ...
حتى انه ... سنة ... لم يكن المراد من العلم ...
علمه ... بوصول ... ولذلك ... ذلك ...
... فقد قيل انه لم ... ولا ...
... وقد ... العلم
... ولهذا لم ... ان فاطمة كانت ...
لا نسلم قولهم انها كانت من اهل البيت سلمنا ولكن لا نسلم ان اهل البيت

اهل البيت معصومون والآية فقد نقل المفسرون انها لما نزلت هذه الآية قالت عائشة يا نبي
الله انحن من اهل بيتك الذين اذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا فقال صلعم يا عائشة
وما تعلمين ان زوجة الرجل هي اقرب اليه في التودد والتحبب من كل قريب وان زوجة
الرجل سكن له والذي بعثني بالحق لقد خص الله بهذه الآية فاطمة وزينب ورقية وام كلثوم
وعليا والحسن والحسين وجعفر وازواج محمد وحاشيته واقرباءه واذا ثبت ذلك فالآية
تناول الكل نساء واولادا وقد اجمعنا انها غير مقتضية لعصمة الازواج وعصمة العباس
وغيره من الاقارب فكذلك في غيرهم فان لم يلزم من ذلك ابطال فائدة التخصيص ...
اذ جاز ان يكون فائدة اهل البيت من الرجس الخاص ...
... فليس عندهم حجة الا انه ... الحقيقة
... الشخص ... الشخص ...
... ما يرد علينا ... فاطمة بالنسبة الى النبي صلعم ...
... فما يرجع الى الحنو والشفقة وان سلمنا انها بضعة
منه حقيقة ... انه يجب ان تكون معصومة لانا النبي صلعم معصوم ...
... وان سلمنا انه معصوم فلا نسلم انه يلزم من وصف الجملة بوصف وصف جزءها به
... وانا لم ... ان النبي ... وشهد لها علي والحسن
والحسين وام ايمن فردت شهادة الكل ولم تقبل دعواها ... انها لم تقبل شهادة الحسن
والحسين عليهما السلام فلانه راى في اجتهاده امتناع قبول شهادة الولد لوالدته وهو راي
اهل العلم ونفعا بالتشاهد ... وام ايمن ولعله الحاكم بالشاهد
الواحد واليمين فانه مذهب كثير من العلماء ... انه لم يوله شيئا في حال حياته ...
... على ... في الصلوة بالناس في مرضه ... وبذل على
... جابر بن عبد الله انه قال لما ثقل رسول الله صلعم في مرضه ... اهل ... ابا
بكر ان يصلي بالناس ... وجد خفة ... الصلوة ... فصلى ...
... خرج فصلى جالسا وابو بكر يصلي بالناس ...
ان يصلي القاعد بالقائم ... عن ... انه قال ... بلال ...
... فقال رسول الله صلعم مروا ابا بكر يصلي بالناس فخرجت ...
... رجالا ... ابو بكر فقال ... فصلى بالناس مقام عمر فلما كبر وكان
رجلا ... فلما سمع رسول الله صلعم صوته بالتكبير قال ... ابو بكر يابى الله ذلك والمسلمون

مروا ابا بكر فليصل بالناس فقالت عائشة يا رسول الله ان ابا بكر رجل رقيق القلب اذا قام مقامك غلبه
البكاء فقال انكن صواحبات يوسف مروا ابا بكر فليصل بالناس وايضا ما روي المغيرة عن
ابيهم انه قال صلى النبي صلعم خلف ابي بكر وايضا ما روي عن جابر انه قال لم يصل النبي صلعم
خلف احد من امته الا خلف ابي بكر وصلى خلف عبد الرحمن بن عوف ركعة وايضا ما روي عن ابن
عمر وعن ابيه انه قال لما ثقل النبي صلعم عن الخروج امر ابا بكر ان يقوم مقامه وكان يصلي بالناس
وكان النبي صلعم ربما خرج بعد ما دخل ابو بكر في الصلوة فيصلي خلفه ولم يصل النبي صلعم خلف
احد غيره غير ركعة صلاها في سفر خلف عبد الرحمن بن عوف ولا يخفى ان التولية في الصلوة تولية
في الفاتحة وغيرها ثم ولي بعضنا مع الاستحالة انه لم يوله شيئا في حيوته وكل ذلك ما
يدل على انه لم يكن اهلا للامامة فانه لم يقل انه ولى الحبشي شيئا في حال حيوته وهو عندهم اهل
للامامة قولهم انه عزله عن قراءة سورة براءة لانه ذلك بل المروي انه ولاه الحج وردفه
بعلي لقراءة سورة براءة وقوله لا يؤدي عني الا رجل مني وهذا انما كان كذلك لانه من عادة
العرب انهم اذا ارادوا نقض العهود والمواثيق لا يفعل ذلك الا صاحب العهد او رجل
من بني عمه فجرى رسول الله صلعم على سالف عادتهم قولهم انه عزله في الصلوة غير صحيح بل انها
نقلت من الروايات الصحيحة وكل ما نقل في ذلك فانما هو من الاكاذيب التي لا اصل لها عند
المحصلين من ارباب النقل بل الصحيح ما روي انه لم ... انه قال صلى ابو بكر صبيحة
اثني عشرة فخرج النبي صلعم ... على الصبح عاصبا راسه حتى وقف على باب حجرة
عائشة فلما راه الناس تحركوا وذهب ابو بكر يستاخر فاشار اليه النبي ان صل فصلوا
عاج وانصرف قولهم انه شرط الامام ان يكون معصوما وقد ابطلناه فلما تعلم قولهم انه
قال ان لي شيطانا يعتريني لا يمكن حمله على انه كان يعتقد مع ما بيناه من عقله وسياسته في
طواعية الناس له وانما معناه انه تحققني وساوس وذهول على سبيل التواضع وكسر النفس
وما من احد الا وله شيطان هذا الاعتقاد ولهذا قال صلعم ما منكم الا وله شيطان فقيل له
قيل وانت يا رسول قال وانا الا ان الله اعانني عليه وليس المراد به الا ما ذكرنا وقولهم انه
خالف امر رسول الله لانه ذكر قولهم ان عمر كان في جيش اسامة قلنا غايته انه كان لحفظه
فيه نظر الى العموم امر الرسول صلعم وكان ذلك لصلاح الدين ولعله راى ان المصلحة في اقامة
عمر في المدينة اكثر للتبرع وتخصيص العموم بالراي جائز عنده وعلى اصول اهل الحق كما قرر في
الاصول قولهم انه سمى نفسه خليفة رسول الله صلعم قلنا انما سمى نفسه بذلك لاستخلافه له في الصلوة
كما قدمناه ولم يكن كاذبا فيه ويمكن ان يقال انه انما سمى نفسه بذلك لانه قام مقام النبي صلعم

فيه ما لا يخفى على المنصف

فيما كان بعده من اقامة الدين وسياسة المسلمين بوجه شرعي وهو انعقاد الاجماع عليه فان
كل من قام مقام شخص فيما كان ذلك الشخص بصدده فانه يصح ان يقال له خليفته وهو لا يصح ان
يقال فلان خليفته في العلم اي انه قام مقامه فيه وان لم يكن ذلك استخلافه منه كما الشخص قولهم
شرط الامام ان يكون افضل من الامة ممنوع على ما سبق وان سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه لم يكن افضل وقوله
وليتكم ولست بخيركم اهلون فانه اما قوله وليتكم ولست بخيركم فيحتمل انما اراد به التولية في
الصلوة على عهد رسول الله صلعم ومن المعلوم انه لم يكن خير قوم فيهم رسول الله ويكون فائدة ذكر
ذلك الاحتجاج على جواز توليته بعد الرسول بطريق التنبيه بالاعلى على الادنى ويحتمل انه اراد
بقوله لست بخيركم اي في العشيرة والقبيلة فان الهاشمي افضل من القرشي وانه ليس شرطا في الامامة
كما سبق على كل ما ورد من التقدم يكون صادقا ولا نبيا في فضيلته واما طلبه للاقالة فليس فيه
ما يدل على عدم الاهلية ايضا ولا سيما مع اتفاق الامة عليه وقولهم لا نقيلك ولا نستقيلك
رضيك رسول الله لديننا افلا نرضاك لدنيانا بل لعل ذلك انما كان للفرار من حمل اعباء
المسلمين والتقليل لامور الدين والاستحان بعرف الموافق من المخالف ومن ذكر من الاحتمال لا نرد
مع ذلك ولا يستقيم ما ذكروه شبهة في نفي الاستحقاق للامامة قولهم شرط الامام ان يكون اعلم
الامة لا نسلم ذلك كما تحقق من قبل قولهم انه ما كان عالما باحكام الشرع ان اراد به ما كان
جميع احكام الشرع حاضرة عتيدة على سبيل التفصيل فهو مسلم لكن لا نسلم ان ذلك من خواص
ابي بكر بل جميع الصحابة في ذلك على السوية وان اراد به انه لم يكن من اهل الحل والعقد و
الاجتهاد في المسائل الشرعية والقدرة على معرفتها باستنباطها من مداركها فهو ممنوع
على ما تقدم ولهذا فان ما ذكر من المسائل فيها قول بعض اهل العلم قولهم انه
احرق فجاءة بالنار قلت انه كان مجتهدا وكل مجتهد مع لقصد بما اوجبه نظره واذا كان قد
راى ذلك في اجتهاده كان هو حكم الله تعالى في حقه ولم يستعد في ذلك اجماع قاطع لكون
حجة عليه وما عداه ذلك من الادلة فهي عرضة للنقا ويلح المعارضة قولهم ان فجاءة يقول
انا مسلم عنده لا احرق لم يثبت وان ثبت فلعله ثبت عنده انه كان زنديقا والزنديق غير مقبول
التوبة على راي صحيح قولهم انه قطع يسار السارق قلنا لعله كان من غلط الجلاد او ضيف اليه
لانا هلا التقطه كان بامره ويحتمل انه كان ذلك في المرة الثالثة على ما هو راي اكثر العلم واما
توقفه في مسئلة الجدة ورجوعه الى الصحابة في ذلك فليس بعاب المجتهدين ان يبحثوا عن
مدارك الاحكام ويسالوا من احاط بها النقل والاعلام ولهذا رجع علي في حكم المولى الى
قول المقداد وفي ... مع اقرانه الاولاد الى قول عمر وما دل ذلك على عدم علمه بالاحكام

فلان خليفة

هذا الوصف ممنوع لانه قاله بعد وفاة الرسول

لانه

المدعي لا يثبت بالمحتملات والتفاسير ...

الرابعة قولهم انه قال وددت اني سألت رسول الله صلعم عن هذا الامر فيمن هو قلنا ليس ذلك شكا
في صحة امامته بل انما ذلك لطلب لنفسه في طلب الحق ونفي الاحتمال البعيد فانه يحتمل ان تكون الامامة
في غير الامر منصوصا عليها وان كان ذلك الاحتمال بعيدا مع جزمه في الظاهر بخلافه قولهم
ان عمر ضعف ما نقوله من قصة عبد الرحمن بن ابي بكر فرضينا الاكاذيب المردودة كما رجعا قولا لا
في عقل عمر ومعرفته بالامور وهو فيما كان يستدل بصحة امامته بعد ابي بكر اليه فكيف
يليق به مع هذا الظاهر ذمه والقدح فيه فان ذلك مما يوجب القدح في امامته وصحة
توليته قولهم انه انكر عليه حيث لم يقتل خالد بن الوليد ولم يعزله بقتل مالك بن نويرة و
تزوجه بامراته قلنا لم يثبت ذلك بما يدل على القدح في امامة ابي بكر ايضا ولا كان ذلك
مقصود العمر لما تقدم بل انما انكر على ابي بكر ذلك لغلبة ظنه بخطاء خالد كما ينكر بعض
المجتهدين على بعض ولم يثبت ذلك بما يدل على خطاء ابي بكر في ظنه عدم الخطاء في حق خالد
وذلك انه قد قيل ان خالدا انما قتل مالكا لانه تحقق منه الردة وتزوجه بامراته في دار
الحرب لانه من المسائل المجتهد فيها بين اهل العلم وقيل ان خالدا لم يقتل مالكا وانما قتله بعض
الصحابة خطاء لظنه انهم ارتدوا او ان خالدا قال للقوم الذين بيديه ادفئوا اساراكم
وكان ذلك اللفظ في لغة المخاطب معناه اقتلوهم فظن ذلك الشخص انه امر بقتل الاسارى
فقتل مالكا ولم يثبت انه تزوج بامراته فلعلها كانت مطلقة منه وقد انقضت عدتها
وقول عمر ان بيعة ابي بكر كانت فلتة وقى الله شرها فلا ينبغي ان يحمل ذلك على ان بيعته لم تكن
صحيحة ولا صحيحا عليها والا كان ذلك قدحا في امامة نفسه كما تقدم وهو غاية الجزم فلا
يليق بنسبته اليه بل المراد بقوله فلتة اي بغتة فجاءة وقوله وقى الله شرها اي شر الخلاف
الذي كاد يظهر عندها من المهاجرين والانصار وقول الانصار منا امير ومنكم امير لا ان البيعة كانت
شرا وذلك انه قد يضاف الشيء الى الشيء اذا ظهر عنده وان لم يكن منه كقوله تعالى بل مكر الليل و
النهار اضاف المكر الى الليل والنهار وليس المكر منهما بل يظهر عندهما وقوله من عاد الى
مثلها فاقتلوه اي الى مثل الخلاف الموجب لتبديد الكلمة كقول الانصار منا امير ومنكم
امير قولهم لا نم اجماع الامة على عقد الامامة له قلنا دليله ما سبق ومن تاخر عن بيعته
مثل علي رضي الله عنه لم يكن عن شقاق ومخالفة انما كان لعذر وطر ولهذا اقتدى به وصلى
في ايامه واخذ من عطاياه وكان معتقدا في جميع اوامره ونواهيه معتقدا بصلاحيته
وصحة بيعته حتى قال علي خير هذه الامة بعد نبيها ابو بكر وعمر على ما تقدم واما ما ذكروه
من الاخبار الدالة على نقيض ذلك فمن مخترعات الاعداء وتشنيعات السفهاء الاغبياء

الرفاه لطعام ظلم

استسلام مالك معلوم و
ارتداده مظنون وكيف
يترك المعلوم لاجل المظنون
وكذا التزويج والطلاق

العجب من الفضلاء والمحققين انهم
يعلمون حقايق القضايا ومن تكميم
العصبية يسترون الحق ويعاندونه
ويخوضون في الكلام في العصبيات

واي عذر كان طويل الامتداد
الى ستة اشهر على عليه السلام

ولهذا فانه لم ينقل شيء من ذلك عن علي مع انه من الثقات وارباب العدالة من الرواة قولهم لا نم ان الاجماع
حجة قد سبق جوابه في قاعدة النظر كيف وانه منع كون الاجماع حجة بعد تسليم وقوعه مما لا
يستقيم على مذهب الامامية لانه لا يتصور ذلك عندهم الا ودخل الامام المعصوم فيه فلو لم يكن اجماع
الامة حجة لما كان قول المعصوم حجة وهو خلاف مذهبهم قولهم انما يكون الاجماع حجة
اذا لم يلزم منه مخالفة النص الجلي قلنا لا نم وجود النص الجلي على ما تقرر قبل

الفصل الخامس

في اثبات امامة عمر بن الخطاب رضي وطريق اثباتها ان ابا بكر كان اماما حقا
على ما تقدم ذكره وقد رآه اهلا للامامة وفوض الامر فيه فعهد اليه بالامامة واجمعت
الصحابة على جعل العهد طريقا في انعقاد الامامة وكانت امامة عمر بصحة وما نسب عهده
اليه ان ذلك مما شاع وذاع ونقل بالتواتر نقلا لا ريب فيه هذا من جهة الجملة واما من جهة
التفصيل فما روي عن ابي بكر انه استدعى في مرضه عثمان بن عفان وامره ان يكتب العهد المشهور
الذي كان يقرأ على المنابر وهو هذا ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة آخر عهده من الدنيا واول
عهده بالعقبى حالة يبر فيها الفاجر ويؤمن فيها الكافر اني استخلفت عليكم عمر بن الخطاب
فان احسن السيرة فذاك ظني به والخير اردت وان تكن الاخرى فسيعلم الذين ظلموا
اي منقلب ينقلبون واما ان الامة من الصحابة اجمعوا على ذلك طريقا في انعقاد
الامامة فما تواتر من العامهم على متابعته وصحة امامته وتصرفاته في اموال المسلمين
بالجمع والتفرقة ونصبه للولاة والحكام وقبول اوامره ونواهيه وطواعية الكل له
فيما يتعلق بالامور الدينية والدنيوية من غير نكير فان قيل لا نم اجماع الامة على صحة العهد
اليه فانه نقل ان طلحة وهو احد العشرة قال لابي بكر ما ذا تقول لربك وقد وليت علينا
فظا غليظا وذلك يدل على عدم موافقته ثم كيف يدعى الاجماع على ذلك مع ما علم من
حال علي وغيره من الصحابة من اباية ذلك ودعواه ان ذلك الامر عنه ظلم وعدوان
وانه المستحق له دون غيره كما تقدم تقريره في امامة ابي بكر والذي يدل على عدم اجماع
الامة على ذلك انهم لو اجمعوا لكان اهلا للامامة ولم يكن اهلا لها وبيانه انه غير ما
كان مشروعا على عهد رسول الله صلعم وبدل كثيرا من سننه وكان جاهلا بالقرآن والاحكام
الشرعية وشاكا في دين الاسلام وفي اسلام نفسه ومات النبي صلعم وهو غير راض عنه
ومن هذا شأنه لا يكون اهلا للامامة اما انه بدل وغير ما شرعه الرسول صلعم فمن
ثلثة عشر وجها الاول انه صعد المنبر فقال ايها الناس ثلث كن على عهد رسول الله
وانا انهى عنهن واحرمهن واعاقب عليهن وهي متعة النساء ومتعة الحج وحي على خير العمل

الثاني ان الناس كانوا على عهد رسول الله صلعم لا يستوعبون الجمع من الطلقات الثلث في مجلس
واحد حتى ان ركانة طلق امرأته ثلثا على عهد رسول الله صلعم فردها عليه وامره بامساكها
وان يطلقها لسنة وانفاذها وكان ولهذا طلق زوجته من عهد رسول الله صلعم ثلث
وقال ايلعبون بكتاب الله واللعب بكتاب الله بالتحريم وعمر اجوز ذلك الثالث ان النبي صلعم جمع بين
الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء من غير خوف ولا سفر على ما رواه ابن عباس وعمر منع
من ذلك الرابع انه وضع العطاء للمجاهدين اتباعا لسنة الاكاسرة وجعلهم يجاهدون
بالاجرة ولم يكن معهودا على عهد رسول الله صلعم الخامس انه اشترط الكفاءة في فروج ذوات
الاحساب ولم يكن ذلك معهودا على عهد رسول الله السادس ان النبي سبى كثيرا من
قبايل العرب فاعتق واسترق واطلق عمر قال ليس على عربي ملك السابع انه نهى عن جلد
العرب ورجمها وخالف في ذلك كتاب الله وسنة رسوله الثامن انه فضل في القسمة المهاجرين
على الانصار والانصار على غيرهم والعرب على العجم ولم يكن ذلك معهودا في زمن النبي صلعم
ولا في زمن ابي بكر التاسع انه اجلى اهل نجران وخيبر عن ديارهم بعدما اقرهم النبي صلعم
لهم فيها العاشر انه على عهد رسول الله صلعم كان تجارية ياخذ دينارا من كل حالم
من اهل العهد ففتحه عمر ووضع ذلك على اقدارهم الحادي عشر انه امر ان تصلي التراويح في
شهر رمضان ولم يكن معهودة في زمن النبي صلعم ولا في زمن ابي بكر ابدع ذلك الثاني عشر
انه ولى معوية بن ابي سفيان امور المسلمين وامره ان يخطب على منابرهم وخالف امر
الرسول صلعم في ذلك حيث انه قال اذا رايتم معوية على منبري هذا فاقتلوه الثالث عشر
انه اخرج اهل البيت من الخمس وجعله على ما كان في عهد رسول الله وخالف النص واما انه كان
جاهلا بالقرآن فلما روي انه لما قبض رسول الله صلعم كان يقول لا تقولوا هذا القول حتى
تقطع ايدي رجال وارجلهم ولم يذكر الى موت النبي حتى تلا ابو بكر قوله تعالى انك ميت وانهم
ميتون وقوله تعالى افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم وذلك يدل على انه لم يكن عالما
بالقرآن وآياته وايضا ما روي ان رجلا اتاه فساله عن معنى قوله تعالى والذاريات
ذروا وعن النازعات غرقا وعن المرسلات عرفا فعلاه بالدرة ثم امر به فحبس وجعل
يخرجه كل يوم ويضربه خمسين جريدة ثلثة ايام ثم نفاه الى البصرة وامر اهل البصرة ان
لا يجالسوه ولا يعاملوه ومن المعلوم انه لم يخرج السوال عن ذلك وجه هذا الامر
وانما فعل ذلك لعسر عليه الجواب السوال لانه كان جاهلا بالقرآن وما يتعلق به واما انه
كان جاهلا بالاحكام فيدل عليه امور سبعة الاول ما روي ان رجلا من اليهود اخبره

مقتولا في سكك المدينة فخطب عمر فانشدهم بالله فقام اليه رجل معه سيف مضرج
بالدم وقال يا امير المومنين ان اخي خرج غازيا وخلفني في اهله فاتيتهم واني اتيت
منزله فاذا انا بهذا اليهودي قاعد مع اهله فلم املك نفسي ان دخلت اليه فضربته
بهذا السيف حتى بردته فقال عمر افلح وانا شريكك وذلك منه جهل باحكام الشرع
حيث انه اهدر دما محرما بمجرد قول المقر بالقتل ولم يقم عليه الحد بقذف امراة الغائب
الثاني انه هم ان يرجم حاملا فقال معاذ ان كان لك عليها سبيل فلا سبيل لك على حملها
فامسك فقال لولا معاذ لهلك عمر الثالث انه هم برجم مجنونة فقال له علي عليه السلام القلم
مرفوع عن المجنون فامسك فقال لولا علي لهلك عمر الرابع انه كان ينهى عن المغالاة في مهر
النساء حتى قامت اليه امراة وقالت الم يقل الله تعالى وآتيتم احداهن قنطارا فقال كل
الناس افقه من عمر حتى النساء الخامس انه لم يكن على شيء يعقل له ويحكم به من الاحكام الشرعية
ولذلك روي عنه انه قضى في الجد بسبعين قضية السادس انه لما شهد على المغيرة بن شعبة
ثلاثة من اصحاب رسول الله صلعم بالزنا وتقدم الرابع ليشهد فنظر في وجهه وقال ارى سحنة
الفرد ما تقول انت ثم انه قال اني لارى في وجه رجل ما كان الله ليفضح بشهادته رجلا
من اصحاب رسول الله فحجبه ثم لقنه فغلط في الشهادة وقال رايت منظرا قبيحا و
سمعت نفسا عاليا ولم ادر الذي بعد ما فيه فقال عمر الله اكبر ما كان الشيطان ليشمت
برجل من اصحاب رسول الله صلعم ثم انه جلد الشهود الثلث وهم من اصحاب رسول الله صلعم و
اشمت بهم الشيطان وعطل حدا او لقن الشاهد المداهنة في الشهادة ولما كرر واحد
الشهود الشهادة بعد ان جلد اراد عمر ان يكرر الجلد عليه فقال له علي عليه السلام ان جلدته رجمت
صاحبك فرجع عنه وكل ذلك يدل على الجهل باحكام الشرع والمداهنة في دين الله السابع
انه اخبر بقوم يشربون الخمر فتسور عليهم فقالوا له انك اخطات من ثلثة اوجه اولها ان
الله تعالى نهى عن التجسس وقد تجسست والثاني انك دخلت بغير اذن والثالث انك لم تسلم وذلك
كله جهل باحكام الشرع واما انه كان شاكا في دين الاسلام فيدل عليه ما روي ان النبي صلعم
لما وادع يوم الحديبية قريشا وكتب بينه وبينهم كتابا على ان من خرج من قبلهم اليهم لم يردوه
ومن خرج من اهل مكة الى النبي صلعم رده عليهم فغضب عمر وقال لصاحبه زعم انه نبي وهو
يرد الناس الى المشركين ثم انه اتى النبي صلعم فجلس بين يديه وقال له الست رسول الله حقا
قال بلى قال ونحن المسلمون حقا قال بلى قال فعلام نعطي الدنية في ديننا فقال له النبي صلعم
انما اعمل بما امرني ربي فقال عمر بعد ذلك ما شككت في دين الاسلام الا حين سمعت رسول الله

تقول ذلك ثم انه قام من عند رسول الله متسخطا لأمر الله وامر رسوله غير راض بذلك ثم
انه اقبل يمشي في الناس ويؤلب على رسول الله ويعرض به ويقول وعدنا ... الذي زعم
انه رآها انه يدخل مكة وقد صددنا عنها ثم نحن الآن ننصرف وقد اعطينا الدنية والله
لو اني اجد اعوانا ما اعطيت الدنية ابدا هذا وكان اعطى الاعوان يوم الصفقة قيل له قاتل
فقره باعوانه فبلغ ذلك النبي صلعم فقال له انه قد بلغني قولك فان كنتم يوم احد اذ
تصعدون ولا تلوون على احد انا ادعوكم في اخراكم وذلك كله يدل على الشك في دين اسلامكم
واما انه كان شاكا في اسلام نفسه فيدل عليه ما روي عنه انه سال حذيفة بن اليمان وقد
كان عرفه رسول الله المنافقين فقال له هل انا من المنافقين وذلك شك منه في اسلامه واما
ان النبي صلعم مات غير راض عنه فيدل عليه ما روي ان النبي صلعم يوم الخميس قال ائتوني بصحيفة
ودواة اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعدي واغمي عليه فقال عمر انه ليهجر حسبنا كتاب الله وسنة رسوله
فلما افاق قالوا يا رسول الله الا ناتيك بالصحيفة والدواة التي طلبت لتكتب لنا ما لا
نضل بعده فقال الآن بعد ما قلتم يهجر ولم يفعل وذلك من الدلالة القاطعة على عدم رضاه
عنه والجواب قولهم ان طلحة خالف لانم ان طلحة كان منكرا لصحة العهد وصحة الامامة
بل غايته انه نقم ما كان يتوهمه من غلظته وغلظته لا غير ولهذا فانه لم يزل متبعا له
مقتديا به اخذا لعطاياه داخلا في ارائه معينا له في قضاياه وذلك كله مع انكار صحة
امامته بعيد واما دعوى مخالفة علي علم وشيعته في ذلك فهو انما سبق في امامة
ابي بكر قولهم انه لم يكن اهلا للامامة لانم ذلك ودليله الاجمال والتفصيل كما سبق في خلافة ابي بكر
واما ما ذكروه في الدلالة على ابطال اهليته فباطل من جهة الاجمال والتفصيل اما الاجمال
فهو انه قد ورد في حقه من النصوص الاخبار ما يدرا عنه ما قيل من الترهات وهي وان
كانت احادها احادا فان مجموعها نازل منزلة التواتر فمن ذلك قوله صلعم ان من امتي
لمحدثين وان عمر منهم وقوله اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وقوله فيهما ابو بكر وعمر هما
سيدا كهول اهل الجنة وقوله لو لم ابعث لبعثت يا عمر فان قيل في متن هذا الحديث ما يدل
على ضعفه لانه لو صح لكان بعثه النبي نقمة في حق عمر لا رحمة حيث انه ببعثه امتنع عليه الوصول
الى اعلى الرتبة وهي رتبة النبوة وهو على خلاف قوله وما ارسلناك الا رحمة للعالمين قلنا
اما اولا فلانه صيغة العموم كما عرف من اصلنا وان سلمنا صيغة العموم فلا انها مخصوصة
بالكفار فانهم من العالمين ولم يكن رسالته رحمة لهم بل زيادة في النقمة عليهم حيث كفروا به والعام
بعد التخصيص لا يبقى حجة لما تقدم تقريره وان سلمنا انه يبقى حجة ولكن لانم ان رسالته ليست رحمة

لعمر قلنا لانه عليه يسبغ ذلك اعلى المراتب فلنا وفيها تا على المراتب عليه لانا في وجود اصل
الرحمة بارسال النبي صلعم في حقه وايضا ما روي ان جبرئيل نزل على محمد صلعم وقال له يا
محمد ربك يقرئك السلام ويقول لك اقرئ عمر السلام وقل له اهو راض عني كرضاي عنه
وهذا وان كانت صورته صورة الاستفهام فهو في معناه التقرير فلا يكون ممتنعا في حق
الله تعالى وما تلك بيمينك يا موسى وقوله صلعم عمر سراج اهل الجنة وقوله صلعم يوم بدر لو نزل
من السماء عذاب لما نجا منه غير عمر ولا منافاة بين هذا الخبر وبين قوله تعالى وما كان الله
ليعذبهم وانت فيهم اذ الآية جازمة في انتفاء العذاب عنهم ورسول الله فيهم وهو في
الخبر معلق على نزوله وبنزوله عليهم ليس الرسول فيهم ومما يدل على علو رتبته وعظم
شانه وكرامته على الله ما اشتهر وشاع وذاع وانه نادى وهو بالمدينة يا سارية
الجبل وكان سارية منها وقد سمع صوته وانحاز الى الجبل ومن ذلك ما ظهر له من حسن
السيرة واستقامة الامور وحمل الناس على المحجة البيضاء واستيصال اعداء الله
وظهور كلمة الاسلام شرقا وغربا وفتح البلاد واستمراره بالجهاد مع خشونته في
دين الله تعالى وتواضعه لعباد الله ومن هو بهذه المنزلة من الله ورسوله واجماع
الامة وله هذه المناقب والصفات وانه متحل بهذه الفضائل والكمالات فيبعد
عند العاقل امتناعه المقاتيل في حقه من الاكاذيب مع الالتفات الى ما لا اصل له
عند الثقات من اهل الروايات هذا من جهة الاجمال واما التفصيل فما ذكروه
اما تحريمه للمتعتين وحي على خير العمل فانما كان لانه ظهر عنده التحريم اذ لم يعد الجواز
والمجتهد يتبع ما اوجبه ظنه واما حكمه بجواز الجمع بين الطلقات الثلث فلعل لم يمنع
لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن نفى الحرج عن التطليق فيدخل فيه الجمع
لانه تطليق قولهم انه لم يكن ذلك مشروعا على عهد رسول الله صلعم لانم ذلك وما ذكروه
من الخبر الاول فلم ينقل على السنة العدول وبتقدير ان ينقله العدول فهو خبر واحد
فلا يقع في مقابلة القرآن والمتواترات وهذا هو الجواب عن الخبر الثاني كيف وانه واقعة في عين
متعلق بها الاحتمال ولا عموم عليها فيهما فلا يكون حجة وبيان تطرق الاحتمال انه يحتمل
انه كان قد طلقها وهي حايض او في طهر جامعها فيه وكان غضبه صلعم لذلك لا للجمع بين الطلقات
واما قول ابن عباس ان النبي صلعم جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء من غير خوف
ولا مطر فليس فيه ما يدل على الجمع من غير عذر اصلا لجواز انه جمع مع المطر وعلى هذا فلا
يكون عمر مخالفا للرسول صلعم قولهم انه وضع العطاء للمجاهدين ولم يكن ذلك مما يقدح فيه

فانه لم يحرم ما كان في عهد رسول الله ولا منع من تجويزه وما فعله لم يكن حقيقتها وعدم فعله لا يدل
على تحريمه بل غايته انه ترجح ذلك في نظره في زمانه ولم يكن ذلك راجحا في زمان النبي صلعم
فلذا تركها واليه قولهم انه اشترط الكفاءة في فروج ذوات الاحساب لم يكن ذلك
معهودا على عهد رسول الله لانا نقول انه لم يكن معهودا ودليله ما روى عن النبي صلعم تخيروا
لنطفكم وانكحوا الاكفاء وانكحوا اليهم امر بذلك والامر للوجوب وحكمته ما فيه من دفع
العار اللاحق بها وباوليائها فكان في ذلك موافقا لقول النبي صلعم لا انه مخالف له قولهم
انه قال لا فتح في العرب وهو مخالف لفعل النبي صلعم قلنا ان صح ذلك عنه فلعله اطلع
على ناسخ او معارض لم يطلع عليه غيره قولهم انه خالف كتاب الله وسنة رسوله في منعه
من جلب العرب ورجحها كيف يصح دعوى ذلك وهو اول من جلد ولده حتى مات وجلد
شهود المغيرة بن شعبة وكانوا من العرب ولو صح ذلك لحاله من صحة الجواز ظهور على
معارض في نظره او ناسخ كما سبق قولهم انه فضل في القسمة بين الناس قلنا ليس في ذلك ما
يوجب قدحا فيه فانه مع ما رآه في نظره واجتهاده من المصلحة في ذلك لم يحرم
التساوي والاوجب التفاضل فلم يكن في ذلك مخالفا لما مضى به النبي صلعم من التساوي
قولهم انه اجلى اهل نجران وخيبر من ديارهم قلنا لعله فعل ذلك لاخلالهم بشرط
اقرهم النبي صلعم عليه او لما عرف منهم من خيانة فلم يكن ذلك مخالفا للنبي صلعم بل موافقا
له قولهم ان العادة كانت جارية باخذ دينار من كل حالم من اهل العهد فلم يكن ذلك
التقدير بطريق الوجوب بل غايته انه كان في ذلك على وفق ما اقتضته المصلحة في ذلك الوقت
وما فعله باي المصلحة بعد ذلك في الزيادة مع [illegible] ما كان واجبا على عهد رسول الله وهو
من اهل الاجتهاد فيه قولهم انه ابدع التراويح لا نم ذلك فانه قد روى ان النبي صلعم
صلاها ليالي وصلوها معه ثم تأخر وصلاها في بيته باقي الشهر حتى لا تظن انها
واجبة ولم تثبت فيها فعم صلى ما كان مندوبا اليه لانه فعل ما لم يكن قولهم انه خالف
امر الرسول في توليه معوية لا نم ذلك وما ذكروه عن النبي صلعم في حق معوية فلم يثبت
ولم يرووا لا سيما وهو كان كاتب الوحي وخال المؤمنين وبتقدير الصحة فلا نم ان عمر خالف
امر الرسول صلعم فانه قال اذا رايتم معوية على منبري [illegible] على طريق التعيين فلو فرض
وما لزم من توليته على اقليم الشام المنع من قتله بتقدير ان يرى على منبر رسول الله صلعم
حتى يكون مخالفا لامره قولهم انه منع اهل البيت من الخمس قلنا لعله اطلع في
اجتهاده على معارض اقتضى ذلك وعارض به نص الكتاب وباجماله مخالفة المجتهد

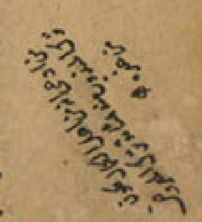
خال اسود الوجه

في الاجوبة

في الامور الظنية لما هو ظاهر لغيره لا يوجب القدح فيه والا لزم ذلك في كل واحد من
المجتهدين المختلفين وهو ممتنع قولهم انه كان جاهلا بالقرآن لا نم ذلك واما قصته في
حال موت النبي صلعم الى ابي بكر فذلك مما لا يدل على جهله بالقرآن فان تلك الحالة كانت حالة
تشويش البال واضطراب الاحوال والذهول عن الجليات وخفاء الواضحات بسبب
موت النبي صلعم حتى انه نقل ان بعض الصحابة في تلك الحال عمي وبعضهم خرس وبعضهم
جن وبعضهم هام على وجهه وبعضهم صار مقعدا لا يقدر على القيام فما ظنك بالغفلة
عما قبل من الآيات واما قصته مع السائل عن الآيات المذكورة فانما فعل به ما فعل لا لانه
كان جاهلا بمعانيها وكيف يتصور ذلك وقد كان من بلغاء العرب وفصحاء اهل الادب
وممن شاهد التنزيل وعرف التاويل وشواهد ذلك في اقواله والمنقول والماثورة
عنه كثيرة غير قليلة مع ان عادة العقلاء غير جارية بابداء من سأل عما لا يعرف
المسؤول جوابه بل انما فعل به ذلك لانه ظهر له منه انه قاصد للازراء والتنقص في
الامتحان دون معرفة الغاية والامام له تاديب من هو من هذا القبيل ثم لو كان سؤاله
عما لم يعرف عمر جوابه موجبا لضربه وايذائه او ان الموجب لذلك سد باب السؤال عليه
لكان فعله ذلك بالمراة المعترضة عليه في منعه من المغالاة في مهور النساء والخامه
من الناس حتى قال كل الناس افقه من عمر حتى النساء اولى قولهم انه كان جاهلا بالاحكام
الشرعية ان ارادوا به انه لم يكن قادرا على معرفتها بالاجتهاد فممنوع وان ارادوا
به انها لم تكن عنده حاضرة مفصلة فمسلم لكن ذلك مما لا يوجب القدح فيه اذ هو شامل لكل
المجتهدين الاجتهاد في ذلك وما ذكروه من قصة اليهودي فلا نم صحة قوله امثاله
انا [illegible] ما انه لم يتم على المقر حد قذف المراة فلانها لم تطالب به والمطالبة شرط
فيه قولهم انه اهدر دم اليهودي بمجرد قول المقر لا نم ذلك بل غايته انه لم يوجب
عليه القصاص لانه ما كان يرى قتل المسلم بالذمي واما انه لم يوجب عليه الدية لان
شرط الزامه بها مطالبة ولي القتيل ولم يطالب بها واما انه لم يوجب عليه كفارة
فلعله انه كان لا يرى الكفارة في القتل العمد قولهم انه هم برجم حامل ومجنونة قلنا
لعله لم يعلم بالحمل والجنون وقوله لولا علي لهلك عمر لولا معاذ لهلك عمر اي بسبب ما
كان يناله من المشقة بتقدير العلم بحالها بعد الرجم لعدم المبالغة في البحث عن حالها
قولهم انه كان ينهى عن المغالاة في المهور قلنا لم يكن ذلك منه نهيا اقتضاه نص الكتاب
على جهة التشريع بل انه وان كان جائزا شرعا فتركه اولى نظرا الى الامر المعيشي لا بالنظر

الى الامر الشرعي وقوله كل الناس افقه من عمر فعلى طريق التواضع وكسر النفس قولهم انه عزر
في الحد سبعين حقيقة قلنا لانه كان مجتهدا وكان يجب عليه اتباع ظنه في كل وقت وان اتحدت
الواقعة كما هو دأب سائر المجتهدين واما قصته مع المغيرة ان شعبة فغير موجبة للطعن
فيه ايضا اما قوله ما كان الشيطان ليشمت برجل من اصحاب رسول الله اي ليوقعه في معصية
الزنا فظاهر انه غير موجب للقدح قوله انه اشمت الشيطان بالشهود وهم من اصحاب
رسول الله ان ارادوا بذلك انه اشمت الشيطان بهم باقامة الحد عليهم مع وجوبه
حيث صاروا قاذفين لنقصان نصاب الشهادة ولم يجد لدرء ذلك عنهم سبيلا
فذلك غير موجب للقدح والا كان الامام منهيا عن اقامة الحدود الواجبة وهو مجمع
وان ارادوا غير ذلك فهو ممنوع قولهم انه عطل حدا لا نم ذلك لانا نعطل حدا مع
سابقة الوجوب والحد على المغيرة لم يجب لنقصان نصاب الشهادة قولهم انه لقن الشاهد
المداهنة في الشهادة لا نم ذلك بل غايته انه قال اني لارى وجه رجل ما كان الله ليفضح
بشهادته رجلا من اصحاب رسول الله وليس في ذلك ما يوجب التعليم بالمداهنة قولهم
انه اراد ان يقيم الحد مرة ثانية على بعض الشهود حيث كرر الشهادة بعد اقامة الحد
عليه انما كان ذلك لانه ظن انه قذف ثان غير القذف الاول فلما قال له علي ان
جلدته رجمت صاحبك ومعناه ان جلدته لظنك ان ما صدر منه من الشهادة
ثانيا غير الشهادة الاولى فقد كمل نصاب الشهادة على الزنا فيلزم ان ترجم المغيرة
فرجع عما ظنه وليس في ذلك ما ينافي احوال المجتهدين كما رجع علي عن بيع امهات
الاولاد والى سعيه قولهم انه اخطأ في صورة الانكار من ثلاثة اوجه لا نم ذلك قولهم
انه تجسس لا نم ذلك بل اخبر بذلك مخبرا حصل له به الظن الموجب للانكار قولهم انه دخل
بغير اذن مسلم ولكن لا نم ان الاستيذان في مثل هذه الحالة واجب لكون مخطئا بتركه و
ذلك لان انكار المنكر واجب على الفور ويلزم من الاستيذان تاخيره فلا يجب قولهم
انه لم يسلم قلنا لان السلام ليس بواجب بل غايته انه مندوب ومن ترك مندوبا لا يعد
مخطئا فان استيعاب الاوقات بالعبادات مندوب وتارك ذلك لا يعد مخطئا والا
كان النبي صلعم في كل وقت يؤدي فيه تطوعا مخطئا وهو ممتنع قولهم انه كان شاكا في
دين الاسلام فمعاذ الله واني يتصور ذلك منه مع ما بيناه من الفضائل الواردة في حقه
واجماع الامة على امامته وما ظهر منه من حسن سيرته وفضيلته في اقامة الدين
وتوقيعا له الذي ما سبقه ولا لحقه فيه احد من المسلمين كما بيناه وما ذكروه من شكه

وصل الرضا عن كل عث عليه



الاقوال الشنيعة والاحاديث الفظيعة فمراكة ذب اعداء الدين وتشنيعات الملحدين قصدا
لهدم الاسلام في اعين الضعفاء بالقدح فيمن كان عماد المسلمين وبه قوام الاسلام ابتداء
وانتهاء بدليل قوله صلعم اللهم ايد الاسلام بابي جهل او بعمر بن الخطاب قولهم انه كان
شاكا في اسلام نفسه فسؤاله حذيفة بن اليمان فقد سبق جوابه قولهم ان النبي صلعم مات و
هو غير راض عنه الخ وكيف يكون ذلك مع [illegible] وما ورد عنه في مناقبه وتحقق فضائله
كما تقدم تحقيقه واما قضية الدواة والصحيفة فلا نم ان عمر كان القائل عن النبي صلعم انه
يهجر بل الذي رواه ابن عباس ان القائل لذلك واحد من اهل البيت يعني الحاضرين ولم يعين
عمر وان سلمنا ان القائل لذلك عمر فمعناه ان الالم والوجع قد غلب على رسول الله صلعم و
على حواسه فكيف يكتب وارخ ذكرها لئلا يحمل على خطا النبي صلعم ولا ما يوجبه

الفصل السادس في

اثبات امامة عثمان بن عفان ولا خلاف فيه للناس ان عمر جعل الامامة
شورى بين ستة وهم عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص وقال لو
كان ابو عبيدة بن الجراح في الاحياء لما ترددت فيه وانما جعلها شورى بين الستة المذكورين لانه
كان يراهم افضل الخلق في زمانهم وان الامامة غير صالحة لمن عداهم وقال في حقهم هؤلاء مات
رسول الله وهو عنهم راض غير انه تردد في التعيين ولم يترجح في نظره واحد منهم على الاخر
واراد ان يشترطها بين من فيه استحقاق التعيين لهذا قال ان اختلفوا الشورى اربعة فكونوا مع الاربعة
ميلا منه الى الكثرة وانها اغلب على الظن وان استووا فكونوا في الحزب الذي فيه عبد الرحمن
بن عوف ولهذا فانه لم يعين واحدا منهم ليصلق عليه مخافة ان يقال [illegible] رضي بكل
الى صهيب لم كان يدعو الخليفة بعده [illegible] وصي الخليفة بعده المسلمين [illegible]
ثم اتفق المسلمون بعده على عثمان لاستجماعه شرائط الامامة [illegible] في زمانه [illegible] كما مر ذكر
لدى الفضائل الماثورة والمنقبة المشهورة ما لا يخفى بمواساته جيش العسرة و[illegible]
[illegible] وزاد في مسجد رسول الله صلعم وجمع الناس على مصحف واحد عند ما كاد
وقوع الاختلاف بين الناس في القرآن واختاره النبي صلعم لتزويج ابنتيه وقوله صلعم
كيف لا استحيي ممن يستحيي منه الملائكة وقوله وزنت بامتي فوضعت في كفة وامتي في كفة
فرجحت بامتي ثم وضع ابو بكر مكاني فرجح بامتي ثم وضع عمر مكانه فرجح بهم ثم وضع عثمان مكانه
فرجح بهم ثم رفع الميزان وكان مع ذلك كله من الزهاد العباد ومن المجتهدين ختم القرآن
في كل ليلة في ركعة الصبح حتى قيل في حقه قوله تعالى امن هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما الآية
وقال حسان ضحوا باشمط عنوان السجود به يقطع الليل تسبيحا وقرآنا فان قيل

هل يجوز ان ينسب حواس الرسول الى العجز والنقصان

كيف يمكن ان يقال جعل الامامة شورى في الستة المذكورين وعينهم لها دون غيرهم
مع انه قدح في كل واحد منهم ودليل ذلك ما روي عن ابن عباس انه قال رايت امير المؤمنين
عمر مفكرا فقلت له يا امير المؤمنين لو حدثتني ما في نفسك قال عمر كيف احدثك فقلت
كانك تفكر فيمن يصلح لهذا الامر بعدك فقال ما اخطأ ما في نفسي قال ابن عباس فقلت
يا امير المؤمنين ما تقول في عثمان فقال هو كلف باقاربه يحمل آل ابي معيط على رقاب الناس
فيخبطونهم خبط الابل نبات الربيع فيدخل الناس من هاهنا فيقتلونه واشار الى مصر
والعراق والله ان فعل ليفعلن والله ان فعل ليقتلن قلت فطلحة قال صاحب زهو
وزهو وهذا الامر لا يصلح لمتكبر قلت فالزبير قال بخيل يظل طول نهاره بالبقيع
يحاسب به على الصاع من الشعير وهذا الامر لا يصلح الا لمنشرح الصدر قلت فسعد قال
صاحب شيطان اذا غضب ولسان اذا رضي فر كلب اذا غضب قلت فعبد الرحمن بن
عوف قال والله لو وزن ايمانه بايمان الخلق لرجح لكنه ضعيف قلت فعلي قال صنوي احدكم
بره على الاخرى وقال هو اهلها لولا دعابة فيه وقد الله انه ولي هذا الامر ليحملنكم على
المحجة البيضاء ثم وان سلمنا انه لم يقدح فيهم ولكن الاجماع على عثمان وكيف يكون
علينا ولم يكن اهلا للامامة وبيان عدم اهليته من اثني عشر وجها الاول انه آوى الحكم
طريد رسول الله صلعم ورده ولم يرده رسول الله صلى الله عليه وآله ولا ابو بكر ولا عمر
الثاني انه اشخص ابا ذر من الشام وضربه بالسوط ونفاه الى الربذة وكان
حبيب رسول الله صلعم من غير ذنب وجب لذلك سوى اتباع هوى معوية وشكواه منه
الثالث انه احرق المصاحف الرابع انه ضرب ابن مسعود حتى كسر ضلعين من
اضلاعه عند احراق مصحفه وحرمه العطاء سنتين الخامس انه ضرب عمار بن
ياسر حتى فتق امعاءه السادس انه ولى اقاربه ودفع اليهم اي سلط على رقاب الناس
بعد نهي عمر له عن ذلك وكراهة الناس لهم السابع انه ولى على المسلمين من لا يصلح اذ انه لم
يكن له للوليد بن عقبة وسعيد بن العاص وعبد الله بن ابي سرح ومعوية اما الوليد بن
عقبة فلانه شرب الخمر وصلى بالناس سكران واما سعيد بن العاص فلانه لما ولاه على الكوفة فعل
ما اوجب ان اخرجه اهلها منها واما عبد الله بن ابي سرح فلانه لما ولاه مصر اساء التدبير
حتى شكاه اهلها وتظلموا منه واما معوية فلانه ظلم واحدث من الخطايا
الثامن انه كان يبذر اموال بيت مال المسلمين ويفرقها على اقاربه حتى انه نقل عنه انه دفع
الى اربعة نفر منهم اربعمائة الف دينار التاسع انه كان يضيع الحدود والتعزيرات عليه انه

لم يقتل عبيد الله بن عمر قاتل الهرمزان وكان مسلما وانه اراد ان يعطل حد شرب الخمر في
حق الوليد بن عقبة فحده علي عليه السلام وقال لا يعطل حد الله وانا حاضر العاشر انه
كاتب ابن ابي سرح سرا بخلاف ما كتب اليه جهرا على يد محمد بن ابي بكر وامره بقتل محمد بن
ابي بكر ولم يوجد منه ما يقتضي ذلك حتى آل الامر الى ما آل اليه من خذلان الصحابة
له وتمالاء الناس على قتله وترك ثلاثة ايام لا يدفن الحادي عشر انه حمى لنفسه حمى و
اتم الصلوة في السفر الثاني عشر انه رقي على المنبر الى حيث كان يرقى النبي صلعم مساويا له
بعد نزول ابي بكر درجة ونزول عمر درجتين وقد تمم الخصوم عليه اشياء كثيرة والحاصل
انها يظهر فسادها بادنى التفطن لمن لديه ادنى تفطن آثرنا الاعراض عنها مقتصرين
على ما ذكرنا لكونها اشبه ما قيل والجواب قولهم ان عمر قدح في كل واحد من الستة
قلنا لم يكن مقصوده بذلك القدح والتفسيق بهم بل انه لما اعتقد انهم افضل من غيرهم و
جعل الامامة منحصرة فيهم اراد ان ينبه الناس على ما يعلمه من كل واحد منهم مما يوافق مصلحة
المسلمين او يخالفها مبالغة في التحري والنصح للمسلمين لكون احتياطهم لمن يختارونه اوفق
لمصلحتهم قولهم لا نسلم اجماع الامة على عثمان قلنا طريق اثباته مثل طريق اثبات امامة
ابي بكر على ما سبق قولهم لم يكن اهلا للامامة قلنا دليله الاجمال والتفصيل كما تقدم في حق
ابي بكر قولهم انه آوى طريد رسول الله صلعم وهو الحكم من الطائف قلنا انما رده لان عثمان
كان قد استأذن رسول الله صلى الله عليه وآله في رده فاذن له في ذلك وعلم بقول واحد
في زمن النبي صلعم حتى آل الامر الى ابي بكر وعمر لقصته فذكر لهما ذلك فطلبا منه شاهدا
آخر على ذلك فلم يتفق حتى آل الامر اليه فحكم فيه بعلمه قولهم انه اشخص ابا ذر من الشام و
ضربه بالسوط ونفاه الى الربذة قلنا انما اشخصه من الشام لانه بلغه انه كان في الشام
اذا مدح الجمعة ولقي الناس في ذكر مناقب الشيخين يقول لهم لو رأيتم ما احدث الناس
بعدهما شيدوا البنيان ولبسوا الناعم وركبوا الخيل واكلوا الطيبات وكان ذلك
يفسد عليه الامور ونشر من الاحوال ما استدعاه من الشام فكان اذا رأى عثمان قال
يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم الاية فضربه عثمان بالسوط على ذلك
تأديبا له وللامام ذلك بالنسبة الى كل من رآه اهلا لذلك ادبه عليه وان افضى ذلك الى
هلاكه ثم قال له اما ان تكف واما ان تخرج الى حيث شئت فخرج الى الربذة غير منفي
قولهم انه احرق المصاحف قلنا ان هذا من اعظم مناقبه حيث جمع الناس على كلمة واحدة
ومصحف واحد ولولا ذلك لاضطرب الناس واختلفوا كل الاختلاف بسبب اختلاف

لانه ذكر الحرير معلوم والاذى غير معلوم

المصاحف فانها كانت مختلفة قولهم انه ضرب ابن مسعود حتى كسر ضلعه قلنا ان صح ضربه له
فقد قيل انه لما اراد عثمان ان يجمع الناس على مصحف واحد ويرفع الاختلاف بينهم في كتاب الله
طلب مصحفه منه فابى ذلك مع ما كان فيه من الزيادة والنقصان فادبه على ذلك قولهم انه
حرمه العطاء سنين قلنا احتمل ان يكون ذلك لانه راى صرفه الى من هو اولى منه او انه كان
قد استغنى عنه قولهم انه ضرب عمار بن ياسر حتى فتق امعاءه قلنا انما فعل ذلك بطريق
التاديب لانه روى انه دخل عليه واساء عليه الادب واغلظ له في القول بما لا يجوز التجري
بمثله على الائمة وللامام التاديب لمن اساء الادب عليه وان افضى ذلك الى الهلاك فلا اثم عليه
لانه وقع من ضرورة فعل ما هو جائز له كيف وان ما ذكروه لازم على الشيعة حيث ان
عليا عليه السلام قتل اكثر الصحابة في حربه فلئن قالوا انما قتلهم لخروجهم عنه وابائهم عليه
قلنا فاذا جاز القتل دفعا لمفسدة الافتيات على الامام جاز التاديب ايضا قولهم
انه ولى اقاربه قلنا لانهم كانوا اهلا للولاية قولهم كان ذلك مع كراهية الناس لهم ان
ارادوا به كراهة كل الناس فممنوع وان ارادوا به كراهة بعض الناس فلم يكن
ذلك مما يمنع من التولية والا لما ساغ للامام نصب قاض ولا وال اذ ما من قاض ولا وال
الا وبه كراهية بعض الناس له قولهم انه [illegible] لانه لا ذكر قولهم
انه ولى الوليد بن عقبة وقد شرب الخمر وصلى بالناس سكران قلنا انما ولاه لظنه انه اهل
للولاية وليس من شرط الوالي ان يكون معصوما ولا جرم لما ظهر منه الفسق عزله وحده وعلى هذا
يخرج الجواب عن كل من ولاه وظهر منه القبائح وان لم يظهر فسقه صالحا قولهم انه كان يعطي
العطايا الكثيرة قلنا لانه راى الزيادة على القدر المستحق من بيت المال لمن يحتاج لكونه من
ماله ومما يختص به قولهم انه رد مطالبا الحد وداقة قلنا لا نسلم ذلك قولهم انه لم يقتل عبيد الله
بن عمر قاتل الهرمزان قلنا لانه كان مجتهدا وقد قال ان هذا القتل جرى في غير سلطاني فلا
يلزمني حكمه وذلك لانه قتل قبل عقد الامامة لعثمان وهذا هو مذهب ابي حنيفة قولهم
انه اراد ان لا يقيم الحد على الوليد بن عقبة لشرب الخمر قلنا لا نسلم ذلك بل لعله اخر استيفاء
الحد ليكون على ثقة من شربه الخمر وقد اقامه بعد ذلك قولهم انه كتب الى ابن ابي سرح
سرا بما يخالف كتابه جهرا وانه امره بقتل محمد بن ابي بكر قلنا لا نسلم ذلك فانه قد حلف
انه ما فعل شيئا من ذلك وما امر بقتل محمد بن ابي بكر ولا يخفى ما كان عليه من
الامانة والديانة فنسبة التدبير في كتابه والكذب في ذلك الى غيره مع ما كان عليه اولى
قلنا بل استضعاف الاوباش اولى قولهم انه حمى لنفسه حمى واتم الصلاة في السفر

قلنا اما الحمى فلم يحمه هو بل كان في زمن الشيخين فلئن قالوا الا انه زاد فيه ذلك
قلنا لاحتمال زيادة المواشي والامور المصلحية فمما تختلف باختلاف الاوقات بالزيادة
والنقصان واما اتمام الصلاة في السفر فهو افضل من القصر على راي بعض العلماء قولهم انه
رقي في المنبر الى موضع رسول الله صلى الله عليه وسلم وخالف الشيخين قلنا لان النزول عنه ليس من
الواجبات بل غايته ان يكون من المندوبات ومن ترك مندوبا لا يعد مخطئا كما سيجيء

الفصل السابع في اثبات امامة علي كرم الله وجهه

واعلم ان عليا عليه السلام كان مستجمعا للخلال الشهيرة والمناقب المنيفة التي بعضها يستحق الامامة
وانه اجتمع فيه من فضائل الصفات وانواع الكمالات ما تفرق في جميع من الصحابة
حتى اذا قيل من اشجع الصحابة واعلمها واعبدها وازهدها وافصحها واسبقها ايمانا
واكثرها مجاهدة بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم واقربها نسبا وصهارة فانه
كان علي عليه السلام معدودا في اول الطريقة وسابقا في كل فضيلة جميلة ولذلك قال فيه
رباني هذه الامة عبد الله بن عباس رضي الله عنهم وقد سأله معاوية عنه فقال والله كان للقرآن
تاليا وللشر قاليا وعن المين نائيا وعن المنكر ناهيا وعن الفحشاء ساهيا و
بدينه عارفا ومن الله خائفا وعن الموبقات صادفا وبالليل قائما وبالنهار صائما
ومن دنياه سالما وعلى العدل في البرية عازما وبالمعروف آمرا وعن المهلكات
زاجرا وبنور الله ناظرا ولشهوته قاهرا فاق العالمين ورعا وكفافا وقناعة
وعفافا وسادهم زهدا وامانة وبرا وصلاحا كان والله حليف الاسلام و
مأوى الايتام ومحل الايمان ومنتهى الاحسان وملاذ الضعفاء ومعقل الحنفاء
كان للحق حصنا حصينا وللناس عونا متينا وللدين نورا وللنعم شكورا وفي البلاء
صبورا كان والله مجاهدا في الاسحار كثير الدموع عند ذكر النار دائم الفكر في الليل
والنهار نفاذا الى كل مكرمة سباقا الى كل منجية فوقا فوق كل موهبة كان والله
علم الهدى وكهف التقى ومحل الحجى وبحر الندى وطود النهى وكنز العلم للورى
ونورا لسعر ظلم الدجى كان داعيا الى المحجة العظمى ومتمسكا بالعروة الوثقى
عاملا بما في الصحف الاولى وعاملا بطاعة الملك الاعلى عارفا بالتأويل والذكرى متعلقا
باسباب الهدى حائدا عن طرقات الردى ساميا الى المجد والعلى قائما بالدين والتقوى
وتاركا للجور والعدوان خير من آمن واتقى وسيد من تقمص وارتدى وابر من
انتعل وسعى واصدق من تسربل واكتسى واكرم من تنفس وقرأ وافضل من

هام وصلى دا فخر من ضحك وبكى واخطب من مشى على الثرى وافصح من نطق في الورى
بعد النبي المصطفى فهل يساويه احد وهو زوج خير النسوان وهل يساويه بعل
وهو ابو السبطين فهل يدانيه خلق وكان والله للاشداء اختنا الاولى للحرب مشعلها
وفي الطراز خير الاعلام مع ما ورد فيه من الاخبار الصحيحة الدالة على فضيلته
والاثار المثبتة على علو شانه ودرجته كما قررناه واوردناه فيما تقدم هذا فيما
يتعلق بالصفات الموجبة لاستحقاق الامامة واما النص في اثبات امامته فاجماع
الامة عليه بعد مقتل عثمن واتفاقهم على استخلافه وامامته واتباعهم له في حكمه
وارائه ودخولهم تحت قضاياه واحكامه من غير منازع ولا مدافع وذكره دليل
على اثبات امامته كما سبق في اثبات امامة ابي بكر فان قيل سلمنا دلالة ما ذكرتم
على كونه اهلا للامامة لكنه معارض بما يدل على عدمها وبيانه من وجهين الاول انه
مالا على قتل عثمن مع اتفاق الامة على تحريم قتله ويدل عليه قول علي وقد سئل
عنه هل قتلت عثمن فقال الله قتله وانا معه وروي انه قال دم عثمن في جمجمتي
هذا والذي يؤكد ذلك ان قتلة عثمن كانوا في عسكره وكان قادرا عليهم ولم
يقتلهم بل كانوا اعضاده وانصاره وبطانته ولذلك كتب اليه معوية كتابا
من جملته انك رضيت بقتل عثمن لانك صحبت ذكره وما لقيت عليه الناس حتى جاؤا
من ههنا ومن ههنا ولو انك قمت على بابه مقام صدق ونهيتهم عنه بكلمة
راجعوا والدليل عليه ان قتلته اعضادك وانصارك وبطانتك فان قتلتهم
عنه اجناك واطغاك والا فوالله الذي لا اله الا هو لنطلبن قتلة
عثمن في البر والبحر الثاني ان الخوارج كفرته حيث انه حكم الرجال ولم
يحكم كتاب الله وسنة رسوله وقد قال تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
وان سلمنا انه كان اهلا للامامة ولكن لا نسلم اجماع الامة على عقد الامامة له
ويدل عليه امران الاول انه روي ان طلحة والزبير وهما من اجلاء الصحابة ومن
جملة العشرة المقطوع لهم بالجنة تخلفا عنه وعن بيعته وانهما اخرجا عن
بيتهما مكرهين وقاتلاها بطلحة اهل البصرة وبالزبير اهل الكوفة وجيء بهما
الى علي فبايعاه مع الكراهة ولذلك نقل عن طلحة بعد ذلك انه قال بايعته ايدينا ولم
تبايعه قلوبنا ولهذا فانهما خرجا عليه وقاتلاه بالبصرة وقتلا الثاني ان جماعة
من سادات الصحابة واجلائهم كعبد الله بن عمر وسعد ومحمد بن مسلمة الانصاري لم

يعاضدوه على اعدائه ولم يوافقوه فيما عرض له من جهاته ولو كان تماما انعقد
امامته لما تخلفوا عن نصرته وتاخروا عن معاضدته كما كان حالهم بالنسبة الى من
تقدم من الخلفاء الراشدين لعلمهم ان ذلك ضررا لو احاف وان التخلف عنهم من
المحرمات والجواب قولهم انه مالا على قتل عثمن انكر ذلك فانه قد روي عنه عليه السلام
انه قال ما قتلته ولا مالات على قتله وانه انفذ اليه الحسن والحسين حتى ذادوا عنه
في فتنته فقال عثمن لا حاجة لي في ذلك وقوله الله قتله وانا معه لم يرد به اعان على
قتله بوجه من الوجوه بل معناه والله يقتلني معه وانما ذكر مثل هذا اللفظ الموجه
ارضاء للفريقين ومداراة للحزبين حتى لا يختل عليه الامر وتتشوش الحال وقوله دم عثمن
في جمجمتي احتمل ان يكون على طريق الاستفهام ومعناه اتطلبون دم عثمن في جمجمتي و
امكن ان نقول معلقا بشرط في نفسه وتقديره ان اسوء مع القدرة عليه وكيف يحمل
على ذلك مع ما منه ومن انكاره والحلف عليه قولهم انه كان قادرا على قتل من قتل
عثمن ولم يقتلهم به قلنا انما لم يقتلهم لانه قد روي انه كان يقول لتقم قتلة عثمن
فيقوم اكثر عسكره فراى المصلحة في تاخير ذلك الى وقت الامكان وانه لو اقدم على
ذلك لتشوش عليه الحال واضطرب الامر وال الحال في حقه الى ما ال اليه حال عثمن
وامكن ان يقال ان قتلة عثمن كانوا جماعة ولم يكن مع روي مثل الجماعة بالواحد فان
ذلك من مسائل الاجتهاد وهو قد كان من اهل الاجتهاد قولهم ان الخوارج كفرته ثم
بتحكيم الرجال قلت لا نسلم ان ذلك موجب للتكفير وقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك
هم الكافرون لا نسلم العموم في صيغة من على ما عرف من اصلنا سلمنا العموم فيها لكن
الاية دالة على تكفير من لم يحكم بما انزل الله ولم يثبت ان عليا لم يحكم بما انزل الله بل غايته
انه حكم ولا يلزم من التحكيم الحكم ولا عدم الحكم بما انزل الله لكونه فاسقا وقولهم
لا نسلم اجماع الامة على امامته قلت دليله ما سبق قولهم ان طلحة والزبير تخلفا
عن بيعته وانهما لم يبايعا الا كرها لا نسلم ذلك بل انهما بايعاه طوعا وما ذكروه في
الدلالة على الكراهية فمن اكاذيب كتب السير والتواريخ التي لا يثبتها عند المحققين
قولهم انهما قاتلاه وخرجا عليه قلت امكن ان يكون ذلك لا لبطلان امامته بل
لظنهما انه كان متمكنا من قتلة عثمن ولم يقتلهم وظنا باجتهادهما ان ذلك مما
يسوغ قتاله والخروج عليه وهما مخطئان فيه ولهذا نقل عنهما انهما تابا عن ذلك
قبل قتلهما قولهم ان جماعة من سادات الصحابة لم يعاضدوه ولم ينصروه كعبد الله

[illegible]

من عمر وسعد وغيرهما قلنا لم يتركوا ذلك لاعتقادهم انه ليس بامام بل لانهم استعفوا
من الخروج معه لضعف كان بهم وعلم علي بضعفهم عن ذلك فاعفاهم منه وايضا
فانهم كانوا مجتهدين وغلب على ظنونهم جواز التخلف عنه خوف الوقوع في الفتنة
لما روي عن سعد عن النبي صلعم انه قال ستكون فتنة القاعد فيها خير من القائم
والقائم خير من الماشي والماشي خير من الساعي فاطاعوه في الامامة وخالفوه في
جواز التخلف عنه لكونه من المسائل الاجتهادية وعلى ما ذكرنا من عقد الامامة
بالاجماع على نصب الامام عند كونه مستجمعا لشرائط العادة جرت العادة
اطردت السنة في اقامة كل امام في عصره وهلم جرا الى عصرنا هذا وقوله صلعم
الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا ليس فيه دلالة على ان الخلافة محصورة
في الخلفاء الراشدين وهم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي حيث ان مدة خلافتهم وقعت
ثلاثين سنة على وفق ما نطق به النبي صلعم ولانه لا خلافة بعد الخلفاء الراشدين بل
المراد به ان الخلافة بعدي على ما يجب من الكمال بوظائف الامامة واتباع السنة من
غير زيادة ولا نقصان ثلاثون سنة بخلاف ما بعدها فان اكثر احكامها احكام الملوك
ويدل على بقاء الخلافة في ذلك الزمان الاول اجماع الامة في كل عصر على وجوب
اتباع امام ذكرنا لعصره وعلى كونه اماما وخليفة مستجمعا الثاني انه قال ثم تصير
ملكا والضمير في قوله تصير انما هو عائد الى الخلافة اذ لا مذكور يمكن عود الضمير
اليه غير الخلافة وتقدير الكلام ثم تصير الخلافة ملكا حكم بانها تصير ملكا والحكم على
الشيء يستدعي وجوده ذكره الشيخ

الفصل الثامن في التفضيل

اما الصحابة فقد اختلف فيهم فذهب اهل السنة واصحاب الحديث الى ان ابا بكر افضل
من عمر وعمر افضل من عثمان وعثمان افضل من علي وعلي افضل من باقي العشرة والعشرة
افضل من باقي الصحابة والصحابة افضل من التابعين والتابعين افضل من بعدهم لقوله
صلى الله عليه وسلم خير القرون القرن الذي انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم وقال
الروافض علي افضل الصحابة وزادوا على ذلك وقالوا انه افضل من البشر بعد
رسول الله ومن اصحابنا من قال انه تصح امامة المفضول مع وجود الفاضل
فابو بكر افضل من باقي الصحابة لانعقاد الاجماع على صحة امامته ثم عمر ثم عثمان ثم
علي رضي الله عنه احتجاج الافاضل من اصحابنا انه لا طريق الى التفضيل قطعي واما
الادلة الظنية فمتعارضة وقد يظهر بعضها في نظر بعض المجتهدين دون

لا بنظر وقيل الخوض في تحقيق الحق وابطال الباطل لانه تحقيق معنى الافضلية
لكون المتواردة بالنفي والاثبات على محل واحد معقول علم ان الفضيلة من الاشخاص
قد يطلق ويراد به اختصاص احدهما بالخصوص عن الاخر اما باصل فضيلة او وجود
لها في الاخر ككونه عالما والاخر ليس بعالم او بزيادة فيها لكونه اعلم وقد يطلق
ويراد به اختصاص احدهما بالخصوص بانه اكثر ثوابا عند الله من الاخر وعلى هذا
فان اريد بالتفضيل الاعتبار الاول فلا يخفى ان الدليل في ذلك غير مقطوع به لتعارض
ادلته وذلك انه ما من فضيلة من اختصاص بعض الصحابة بها الا وقد يمكن بيان
مشاركة الاخر له فيها وبتقدير ان لا يشاركه فيها فقد يمكن بيان اختصاصه بفضيلة
اخرى معارضة لتلك الفضيلة ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون
الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة وذلك اما لزيادة شرفها في نفسها او لزيادة
كميتها وبالجملة فما يقال في ذلك فالطرق فيه متعارضة وان اريد بالتفضيل
الاعتبار الثاني فلا يخفى ان معرفة ذلك مما لا يستقل به العقل وانما مستنده
الاخبار الواردة من الله تعالى في ذلك على لسان رسوله والاخبار الواردة في ذلك
كلها اخبار احاد لا تفيد غير الظن ومع ذلك فهي متعارضة كما سبق وليس الاختصاص
بكثرة اسباب الثواب موجبا لزيادة الثواب قطعا اذ الثواب تفضل من الله تعالى
على ما سبق في التعديل والتجويز وقد يثيب غير المطيع ولا يثيب المطيع بل ما كان
ولا بد فليس الا بطريق الظن وعلى هذا اذا قلت بان امامة المفضول لا تصح مع
وجود الفاضل فليس ذلك مما يستند الحكم فيه الى القطع بل غايته الظن فاجماع الامة
على امامة احدهم وان كان قاطعا في صحة امامته فلا يكون قاطعا في لزوم تفضيله
ولا خلاف بين اهل الحق ان الانبياء افضل من الائمة وسائر الامم وما ذهب اليه
غلاة بعض الروافض من تفضيل علي على غير محمد صلى الله عليه وسلم من الانبياء فظاهر
البطلان لاجماع السلف على ان الانبياء افضل من غيرهم وان الانبياء عليهم السلام
هم المبلغون عن الله تعالى والداعون اليه والقائمون بشرايعه والمخاطبون من
الله تعالى شفاها او بالوحي واكثر نفعا للخلق من غيرهم وغيرهم فغايته ان يكون
تابعا لسنتهم وسالكا لطريقتهم فلا يكون غير الانبياء افضل منهم ومع ذلك فمحمد
صلى الله عليه وسلم افضل من النبيين والمرسلين وسيد الاولين والاخرين لانعقاد
الاجماع من الامة على ذلك ولقوله عليه الصلاة والسلام انا سيد العالمين

ولما ورد فيه من الآثار والاخبار التي مجموعها ان لم يفد له التواتر وان كانت
آحادها آحادا واما ازواجه النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقد ذهب اهل السنة
واصحاب الحديث الى ان عائشة افضل نساء العالمين لقوله صلعم فضل عائشة
على النساء كفضل الثريد على غيره من الطعام ولما روي عنه صلعم انه قال كمل من
ما جرى في الدرجة ولا يخفى ان درجة النبي صلعم اعلى من درجات كل الخلق
من الرجال فنسبة درجة عائشة الى درجة غيرها من النساء كنسبة درجة
النبي صلعم الى درجة غيره ولانها كانت مختصة بخدمته وبحمل اثقاله الى حال وفاته
فكانت افضل وقالت الشيعة افضل زوجات النبي صلعم خديجة وافضل نساء العالمين
فاطمة ومريم بنت عمران وآسية امراة فرعون اما فاطمة عليها السلام فلقوله صلعم
فاطمة سيدة نساء العالمين وقوله صلعم فاطمة بضعة مني ونسبة بعضها النبي صلعم
الى بعض غيره كنسبة النبي الى غيره والنبي افضل من غيره فبعضه افضل من بعض غيره
واما مريم بنت عمران فلقوله تعالى ومريم ابنة عمران التي احصنت فرجها فنفخنا فيه
من روحنا واما آسية امراة فرعون فلقوله تعالى وضرب الله مثلا للذين آمنوا
امراة فرعون اذ قالت رب ابن لي عندك بيتا في الجنة ونجني من فرعون وعمله
ولسعيها في تخليص موسى عليه السلم من حدة بأس فرعون على ما قال تعالى حكاية
عنها وقالت امراة فرعون قرة عين لي ولك لا تقتلوه الآية والحق ان هذه الادلة
ظنية ومع كونها ظنية متعارضة ولا سبيل الى القطع بشيء منها وان غلب على ظن
بعض المجتهدين منها شيء فلا حرج واما تفضيل الانبياء على الملائكة عليهم السلام
فقد سبق ما فيه

الفصل التاسع فيما جرى بين الصحابة من الفتن والحروب

وقد اختلف اهل الاسلام فيما شجر بين الصحابة من
الفتن فمنهم من انكر اصلا وراسا وقال ان عثمان لم يحاصر ولم يقتل غيلة و
ان وقعة الجمل وصفين لم توجد كالحشامية من المعتزلة ومنهم من اعترف
بوجودها ثم اختلف هؤلاء فمنهم من سكت عن الكلام فيها ولم يقل فيها
بتخطية ولا تصويب وهم طائفة من اهل السنة ومنهم من تكلم فيها ثم اختلف هؤلاء
فمنهم من خطأ الفريقين وفسقهما معا كالعمرية اصحاب عمرو بن عبيد من المعتزلة
ومنهم من قضى بتخطية الفريقين ثم اختلف هؤلاء فمنهم من قال بتخطية احد
الفريقين وفسقه لا بعينه من عثمان وقاتليه وعلي ومقاتليه وقالوا ان كل واحد
من الفريقين لو شهد على شيء فانه لا تقبل شهادته لان الفاسق منهما وان لم يتعين
والاحتمال انه يكون من شهد هو الفاسق وهو مذهب الواصلية اصحاب واصل بن
عطاء من المعتزلة ومنهم من قال بتخطية احد الفريقين بعينه ثم القائلون
بهذا المذهب لا نعرف خلافا فيما بينهم في تعيين التخطية في قتلة عثمان ومقاتلي
علي وكذا كل من خرج على من اتفق على امامته كما اختلفوا فمنهم من قال بان
التخطية لا يبلغ الى حد التفسيق كالقاضي ابي بكر ومنهم من قال بالتفسيق
كالشيعة وكثير من اصحابنا وقد اتينا على شرح المذاهب بالمفصل فاعلم ان
من انكر وقوع ما جرى من الفتن وشجر بينهم من الحروب فقد انكر ما تواترت به
الاخبار وعلم ضرورة وكان كمن انكر وجود مكة وبغداد واما السكوت
عن الكلام في التخطية فاما ان يكون ذلك لعدم ظهور دليل التخطية او التصويب
او لعقد كف اللسان عن ذكر مساوي المخطي منهما مع عدم ايجابه فان كان الاول
فهو ممتنع لان الاجماع اذا انعقد على امامة شخص ولم يظهر منه ما يوجب خلع
قتاله وقتله فالخارج عليه يكون مخطئا ظاهرا وعثمان على هذه المثابة فكان
الخارج عليهما مخطئا وان كان الثاني فهو حق ولا باس به بل هو الاولى فان
السكوت عما لا يلزم الكلام فيه اولى من الخوض فيه وابعد عن الزلل ولهذا
قال بعض المتقين من السلف تلك دماء طهر الله سيوفنا منها افلا نطهر
السنتنا واما تخطية الفريقين فممتنع لما حققناه من انعقاد الاجماع على صحة
امامة الامام مع عدم ظهور ما يقتضي تخطئته وبه يظهر فساد قول من قال
بتخطئة احد الفريقين لا بعينه فلم يبق الا تخطئة احدهما بعينه وهو الخارج
على الامام ثم لا يخلو اما ان يكون الخارج على الامام مجتهدا او لا فان كان
الاول فالظاهر ان تخطئته لا ينتهي الى التفسيق لانه مجتهد والمخطي من
المجتهدين ظاهر لا يكون فاسقا وان كان الثاني فلا خلاف في فسقه والله اعلم

الاصل الثاني في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر

ويشتمل على فصلين الاول في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الثاني في شرائط
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر

الفصل الاول في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر

وقد اختلف اهل الاسلام في
ذلك فذهب بعض الروافض الى ان ذلك لا يجب ولا يجوز الا بنصب الامام وامره واستنابته

كما في اقامة الحدود وذهب من عداهم الى وجوبه سواء امر به الامام او لم يأمر
ثم اختلف هؤلاء فذهبت الاشاعرة واهل السنة الى وجوبه شرعا لا عقلا و
ذهب الجبائي الى وجوبه عقلا ثم اختلفا فقال الجبائي بوجوبه مطلقا فيما
ندرك حسنه وقبحه عقلا وقال ابو هاشم انما يجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
دفع ضرر عن الآمر والناهي وكان بحيث لا يندفع عنه الا بذلك فهو واجب والا فلا و
اما انه لا يتوقف على استنابة الامام فقد احتج اهل الحق عليه بالاجماع ودليله انا
نعلم علما ضروريا بالنقل المتواتر ان الصحابة بعد موت النبي صلعم لم تزل افرادهم واحادهم
تستقل بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر من غير توقف على اذن الامام وامره في ذلك
وكان ذلك شايعا ذايعا فيما بينهم ولم يوجد له نكير فكان ذلك اجماعا منهم على جوازه
فانه لو لم يكن جائزا لكان فعله منكرا ومع شيوعه عندنا العادة تحيل من الامة تطابقهم
على عدم انكاره ولو وقع الانكار لاستحال في العادة ان لا ينقل مع توفر
الدواعي على نقله وحيث لم ينقل دل على انه لم يقع وقد استقصينا تقريره وذكرنا
دفع كل ما يرد عليه من الاشكالات في كتاب شرح الجدل وغيره من كتبنا وعلى
هذا لم تزل الناس في كل عصر وزمان الى زمننا هذا واما انه واجب فدليله
الاجماع والنص اما الاجماع فهو انا لا نعرف بين المسلمين قائلا يقول بالوجوب مطلقا
من غير توقف على استنابة الامام فقد انعقد الاجماع على وجوب الامر بالمعروف و
النهي عن المنكر على استنابة الامام بقي الاجماع على الوجوب بحاله واما
النص فمن جهة الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احديهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي امر
بالاصلاح وازالة المنكر وهو البغي والامر ظاهر في الوجوب اما انه امر
فلانه اتى بصيغة افعل وهي اذا تجردت عن القراين كانت باطلاقها امرا و
لهذا فانه لو قال السيد لعبده افعل كذا فانه بتقدير تجرد هذه الصيغة
عن القراين يعده اهل العرف آمرا ويقال امره والسيد آمر والعبد
مامور وايضا فان اهل اللغة قسموا الكلام الى اقسام فقالوا الكلام ينقسم
الى امر ونهي وغيرهما والامر هو قول القائل لغيره افعل والنهي لا تفعل واما
ان الامر للوجوب فلان السيد لو امر عبده بامر ولم يمتثله فانه يستحق اللوم
والتوبيخ والعقوبة من السيد عرفا ولا معنى للوجوب الا هذا فاذا ثبت

وجوب

وجوب الامر بالمعروف في هذه الصورة لزم وجوبه في باقي الصور ضرورة
انعقاد الاجماع على عدم التفصيل بين صورة وصورة وايضا قوله تعالى ولتكن
منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر امر بان
يكون من الامة من يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر والامر ظاهر في الوجوب كما عرف
واما السنة فما روي عن النبي عليه الصلاة والسلام انه قال لتأمرن بالمعروف و
لتنهون عن المنكر او ليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب
لكم توعد على ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو دليل الوجوب وايضا
ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لتنكرن المنكر ولتأمرن بالمعروف
او ليعمكم الله بالبلاء من عنده وجه الاحتجاج به كما سبق وايضا ما روي عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اي قوم رأوا الظلم فلم يأخذوا على يديه
او المنكر فلم يغيروه عمهم الله بعقاب منه وذلك دليل الوجوب وايضا ما روي
عنه صلى الله عليه وسلم انه قال لا تقدس امة لا يؤخذ فيها للضعيف الحق
من قويها والاخبار في ذلك كثيرة بحيث ينزل مجموعها منزلة التواتر واما
الوجوب العقلي فقد ابطلناه فيما تقدم

الفصل الثاني فيمن له الامر بالمعروف والنهي عن المنكر

ومن يجب عليه ومن لا يجب عليه
واعلم ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على كل مكلف عالم بان ما
يأمر به معروف وان ما ينهى عنه منكر واجب قطعا اذا لم يقم به غيره وكان
يرجى حصول ما امر به او زوال ما نهى عنه من غير بحث ولا تجسس والا فلا وفيه
قيود سبعة الاول ان يكون مكلفا اي اهلا للخطاب والتكليف لان الوجوب
من الاحكام الثابتة بخطاب التكليف والتكليف لغير من له اهلية التكليف
محال كما في الحيوانات والجمادات والصبيان والمجانين الثاني ان يكون عالما
بان ما يأمر به معروف وان ما ينهى عنه منكر والا كان مكلفا بما لا يعلمه و
هو تكليف بما لا يطاق وليس شرطه ان يكون فقيها عالما فان من المعروف
والمنكر ما يستقل بمعرفته الخواص والعوام كوجوب الصلاة وصوم رمضان
وحرمة الزنا والقتل عمدا عدوانا فالعامي يجب عليه في ذلك ما يجب على
الفقيه لاستوائهما في معرفة كون ذلك الشيء معروفا او منكرا ومنه ما لا يستقل
بمعرفة كونه معروفا ومنكرا الا الفقيه فلا يجب الامر به والنهي عنه على غير

العقيدة ولا يشترط الصافيه ان يكون عدلا بل يجب عليه وان كان فاسقا حتى
انه يجب على متعاطي الكاس النهي عنه للجلاس ذكره لان النهي عن المنكر و
الانكفاف عنه كل منهما واجب والاخلال بفعل احد الواجبين لا يمنع من وجوب
فعل الواجب الاخر بل لو كان عدلا كان اولى نظرا الى غلبة افضائه الى
المقصود وعلى حسب الزيادة والنقصان في الورع والتقشف والاستقامة
عليه يكون الزيادة والنقصان في الاولوية والافضاء الى المقصود وعلى هذا
الفاسق اذا شاهد ما يوجب معرها او عقوبة او كان مستور الحال ظاهر
العدالة وجب عليه اداء الشهادة دفعا للظلامة لكونه صادقا وان
كان ظاهر الفسق فلا لعدم افضائه الى المقصود الثالث ان يكون ما يأمر
به واجبا وينهى عنه محرما اذ الامر بما ليس واجبا والنهي عما ليس بمحرم لا يكون
واجبا الرابع ان يكون ذلك مقطوعا به كوجوب الصلوة وتحريم الخمر واما
اذا كان مجتهدا فيه كشرب النبيذ والنكاح بلا ولي والبسملة في اول كل
سورة وغير ذلك من المسائل الاجتهادية فلا انكار فيه على من فعله اذ ليس
انكار احد القولين من الاخر بل يجب اولى من العكس الخامس اذا لم يقم
به غيره وذلك لان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ليس واجبا على الاعيان
بل وجوبه وجوب كفاية فاذا قام به في كل ناحية من يحصل الكفاية به سقط
عن الباقين والا اثم الكل اذا اتفقوا على الترك وان اتفقوا على الامر و
النهي اثيب كل منهم ثوابا بالواجب عنه ان من انفرد على منكر بالعثور فليس له تركه
احتجاجا على انكار الغير له اذ ربما لا يطلع عليه ذلك الغير السادس ان
يرجى حصول ما امر به وزوال ما نهي عنه واما اذا علم ان ذلك مما لا يفضي
الى المقصود فلا يجب بل يستحب اظهارا لشعار الاسلام السابع ان يكون
ذلك من غير تجسس وبحث للكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا ولان
التجسس سعي في اظهار الفاحشة وهو حرام لقوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع
الفاحشة في الذين آمنوا الآية واما السنة فقوله عليه الصلوة والسلام
من تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤوس الاشهاد
الاولين والآخرين ولانه قد علم من حال النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يأمر
بالستر وتركا للتعرض لاشاعة الفاحشة كقوله عليه السلام من اتى من

هذه القاذورات شيئا فليستتر بستر الله فان من ابدى لنا صفحته اقمنا
عليه حد الله فان قيل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر انما هو التغيير و
الماضي محال وان كان الثاني فهو غير متيقن الوقوع وقد قلتم انه لا بد وان
يكون مقطوعا به قلت المراد به انما هو القسم الثاني واشتراط القطع انما
كان عائدا الى وجوب المأمور به وتحريم المنهي عنه لا القطع في وقوعه وعلى هذا
فالمأمور به والمنهي عنه وان كان مستقبلا فلا يشترط فيه ان يكون مقطوعا به
لوقوعه بل ان يكون مظنون الوقوع بما يدل عليه من الامارات والعلامات
الدالة على استمراره والدوام عليه ويمكن اخذ ظن الوقوع في المستقبل قيدا
لامنا في الوجوب ولما انتهينا الى ههنا تم الكتاب والله المسئول و
هو المأمول ان يجعله لنا ذخيرة صالحة في الاخرى
وان نصلي على محمد سيد الاولين والآخرين وعلى
آله واصحابه اعلام الدين وكان
الفراغ من تاليفه في منتصف
شهر ذي الحجة من شهور
سنة اثني عشرة
بتمامه
واتفق الفراغ من
انتساخه بعون الله تعالى
حين توقف زوال يوم الاحد الحادي
والعشرون من محرم الحرام لسنة تسع و
ستين وسبعمائة هجرية نبوية مصطفوية
محصونة محروسة احمدية محمدية صلوات الله وسلامه على منشيها

[illegible]

مقدم بعضها على بعض وبالجملة فهو حادث عند

كالمعتزلة الاولى والكرامية للثانية والاشاعرة للثالثة والحنابلة للرابعة

والحق ان الكلام يطلق على معنيين على الكلام النفسي وعلى الكلام اللساني

والمعنى يطلق على المعنيين على المعنى الذي هو مدلول اللفظ وعلى المعنى الذي

هو القائم بالغير والشيخ لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب

المراد منه هو مدلول اللفظ حتى قالوا بحدوث الالفاظ وله لوازم

فاسدة كعدم التكفير لمنكر كلامية ما في المصحف لكنه علم بالضرورة

الدين ان كلام الله وكلزوم عدم التحدي والمعارضة بالكلام بل يطول

الكلام النفسي بمعنى المعنى الثاني شاملا اللفظ والمعنى جميعا [illegible]

مكتوب في المصاحف مقرو بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة و

والحفظ الحادثة كما قالوا القراءة غير المقروء [illegible] انه مرتبة الاجزاء [illegible]

بل المعنى الذي في النفس لا ترتب فيه ولا تقدم ولا تأخر كما هو قائم بنفس

بل الترتب انما يحصل في التلفظ لضرورة عدم مساعدة الالة له وهو

حادث والادلة التي تدل على الحدوث محمول على حدوثه جمعا بين الادلة و

الشيخ الاشعري قال في كتاب الابانة في علم الكلام فان قلت قد ابتدع

قول الجهمية والرافضة والمعتزلة والمجسمة فاعرفنا قولكم الذي به تقولون [illegible]

الذي يقول به كتاب ربنا وسنة نبينا و[illegible] عليه الامام العلامة [illegible]

لو سمع هذا الكلام من الله لسمع عن مرتبة الاجزاء لعدم احتياجه تعالى

لما لحصول الترتب فهو مسموع عند الاشعري بالواسطة وأما سماع

موسى صلوات الله عليهما فهو مسموع لهما بلا واسطة في المعراج والطور

[illegible] وعلم الاديان

